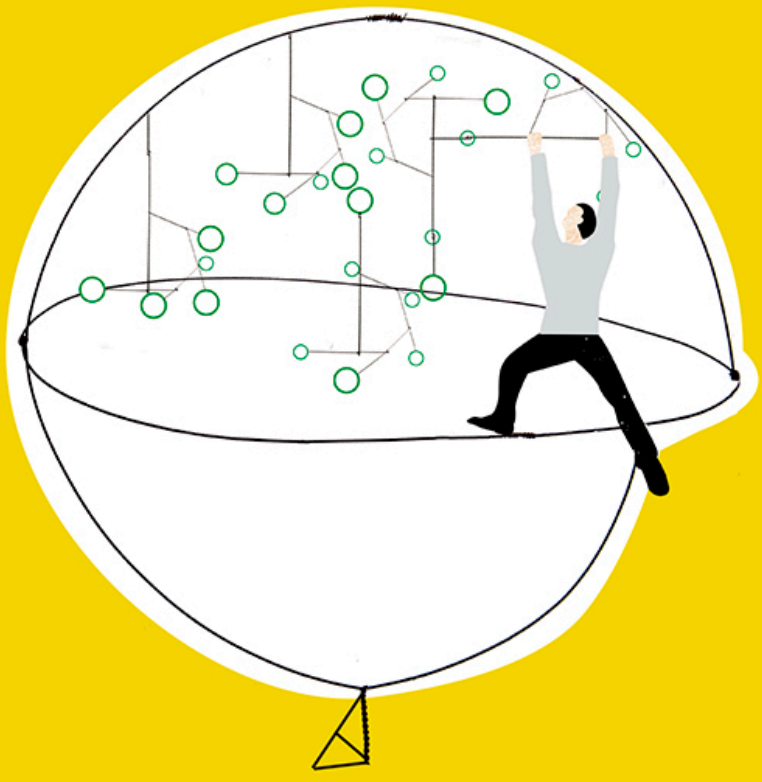
Jorge Riechmann

¿Vivir como buenos huérfanos?

Ensayos sobre el sentido de la vida
en el Siglo de la Gran Prueba



CATARATA

JORGE RIECHMANN

Profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid, es traductor literario, poeta y ensayista. Dos extensos tramos de su poesía están reunidos en *Futuralgia* (poesía 1979 a 2000, Calambur, 2011) y *Entreser* (poesía 1993 a 2007, Monte Ávila, 2013). Otros poemarios recientes son *El común de los mortales* (Tusquets, 2011), *Poemas lisiados* (La Oveja Roja, 2011) e *Himnos craquelados* (Calambur, 2015). Es autor de varias decenas de ensayos sobre cuestiones de ecología política y pensamiento ecológico, entre ellos y publicados en Los Libros de la Catarata, *La habitación de Pascal* (2009), *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta* (2012), *¡Peligro! Hombres trabajando* (2013) o, los últimos publicados, *Autoconstrucción. La transformación cultural que necesitamos* (2015) y *¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista?* (2016).

Jorge Riechmann

¿Vivir como buenos huérfanos?

ENSAYOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA EN EL SIGLO DE LA GRAN PRUEBA

CATARATA

ESTE LIBRO SE ELABORÓ EN EL MARCO DEL PROYECTO HUAMECO DEL PLAN ESTATAL DE I+D (HUMANIDADES AMBIENTALES. ESTRATEGIAS PARA LA EMPATÍA ECOLÓGICA Y LA TRANSICIÓN HACIA SOCIEDADES SOSTENIBLES), CUYO NOMBRE EN CLAVE ES HAR2015-67472-C2-1-R

DISEÑO DE CUBIERTA: MAYTE CORTÉS

© JORGE RIECHMANN FERNÁNDEZ, 2017

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2017
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

¿VIVIR COMO BUENOS HUÉRFANOS?
ENSAYOS SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA EN EL SIGLO
DE LA GRAN PRUEBA

ISBN: 978-84-9097-373-8
DEPÓSITO LEGAL: M-28.083-2017
IBIC: RNA/HPS/HPQ

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

PROEMIO. AUTOCONSTRUIRNOS PARA VIVIR COMO BUENOS HUÉRFANOS 11

CAPÍTULO 1. EL NO ACTUAR EN AQUELLOS DÍAS… 43

CAPÍTULO 2. CONTRA LA DESMESURA: ALBERT CAMUS BAJO
EL SIGNO DE NÉMESIS 91

CAPÍTULO 3. MANUEL SACRISTÁN, PIONERO DEL ECOSOCIALISMO 107

CAPÍTULO 4. ¿QUÉ HACEMOS CON LA MUERTE?
(APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE LA VIDA) 123

CAPÍTULO 5. TAREAS PARA DESPUÉS DE LA 'MUERTE DE DIOS' 147

CAPÍTULO 6. DIMENSIONES DE LA RELIGIÓN 189

CAPÍTULO 7. ESPERANZA CONTRAFÁCTICA: PIDIENDO UN LEOPARDI
DESDE DENTRO (NO SE TRATA DE VER MEDIO LLENA LA BOTELLA
QUE ESTÁ MEDIO VACÍA, SE TRATA DE LA RECONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO) 235

CAPÍTULO 8. LA PAZ QUE PROVIENE DEL HÁBITO DE LA CONTEMPLACIÓN 277

La intemperancia, sostenía Séneca, es "devastadora de tierras y mares" (*Cartas a Lucilio* 95, 19). A la inversa, solo la autocontención puede proteger la casa común de la biosfera.

Lewis Mumford, en el capítulo 7 de *El pentágono del poder*, estimaba que el problema central de nuestra época era dar forma a "seres humanos capaces de comprender su propia naturaleza lo suficiente como para controlar, y suprimir cuando tal cosa sea necesaria, las fuerzas y mecanismos que ellos mismos han creado". Autoilustración para la autocontención, podríamos resumir. Por eso, tras haber concluido la *Pentalogía de la autocontención*, puse manos a la obra con esta *Trilogía de la autoconstrucción*:

1. *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialistas* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012).
2. *Autoconstrucción. Ensayos sobre las transformaciones culturales que necesitamos* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015).
3. *¿Vivir como buenos huérfanos? Ensayos sobre el sentido de la vida en el Siglo de la Gran Prueba* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2017).

Autocontención se dice en griego *enkráteia.* Es, nos informa el helenista Werner Jaeger, un sustantivo que seguramente formó Sócrates a partir del adjetivo *enkratés*; su discípulo Jenofonte nos transmite —en sus *Recuerdos de Sócrates*— que la *enkráteia* no constituye una virtud especial, sino "la madre de todas las virtudes" (*Paideía. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México DF, 1978, p. 432). Vale la pena también recordar que *swaraj*, ese término clave en Gandhi y en la filosofía política hindú del siglo XX, significa también autocontrol, autonomía y autocontención. Por otra parte, autoconstrucción también lo podemos decir en griego antiguo: *paideía.* Volvamos a Mumford: "A diferencia de la educación en el sentido tradicional, la *paideía* no se limita a procesos de aprendizaje consciente, ni a iniciar a los jóvenes en el aprendizaje social de la comunidad. La *paideía* es más bien la tarea de dar forma al acto mismo de vivir, tratando toda ocasión de la vida como un medio para hacerse a sí mismo, y como parte de un proceso más amplio de conversión de hechos en valores, procesos en finalidades, esperanzas y planes en consumaciones y realizaciones. La *paideía* no es únicamente aprendizaje: es un hacer y un formar, y la obra de arte perseguida por la *paideía* es el hombre mismo" (*Las transformaciones del hombre*, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 275).

PROEMIO

AUTOCONSTRUIRNOS PARA VIVIR COMO BUENOS HUÉRFANOS

No surgirá ninguna alternativa aceptable mediante una evolución prolija; ese desarrollo exige una revolución emocional e intelectual. Nos será imposible transformar el mundo mientras no eliminemos de nuestra mentalidad colectiva la noción de que el hombre tiene por objetivo conquistar la Naturaleza y someter la mente humana. Semejante cambio de actitud no será nada fácil. La incesante búsqueda para dominar la Naturaleza y promover un crecimiento ilimitado engendra una atmósfera muy estimulante, casi tóxica, mientras que el simple indicio de una estabilización incipiente crea apatía. Por esa misma razón, solo podremos cambiar nuestras costumbres cuando adoptemos una nueva ética social [...], casi nos atreveríamos a decir, una nueva religión social, religión que deberá tener por fundamento, cualesquiera que sean sus formas, la armonía entre la Naturaleza y el hombre a la par, en lugar del impulso dominador[1].

René Dubos

Resultó que nuestro instinto de supervivencia como especie es muy flojo (se sabía, porque desde la antropología se tenía claro, pero no imaginé cuán poco), y tampoco nos movemos ni por los más mínimos de la racionalidad de la que tanto presumimos cuando nos comparamos con los otros seres vivos (se sabía, porque desde la sociología y la psicología se tenía claro, pero no imaginé cuán poco)...[2].

Carlos de Castro

Mundo sin significado / Hiciste posible al pasar por ti que lo descubra / que descubra su único significado / significado sin significación otra que el de no tenerlo / De ahí la infinita tarea de inventar / de erigir aquello / allí donde el vacío / Hay que escribir el libro infinito[3].

Carlos Aurtenetxe

Una cosa sé: / no estamos aquí para sobrevivir / ni para vivir solo // seamos dignos de un mundo / que ha engendrado la música / la amistad / y la nieve // [...] el mundo nos precisa / para ser / una mota / significante // las hojas para caer / el hombre para saberse[4].

José Mª Parreño

Dos hojillas de romero / arrancadas en la calle, apretadas / en los dedos. Huelen. / Aún dura, digo cada vez[5].

Miguel Casado

Para algunos / la cumbre es el lugar de conquista / para la cumbre / el lugar de la nieve[6].

Abbas Kiarostami

1

Durante la mayor parte de la historia humana, casi todas las culturas han sido tribales (en el sentido amplio de etnocéntricas) y han concebido lo humano bajo un prisma religioso/teológico; y de hecho todo indica que la religión —en algún sentido de la palabra "religión"— es un universal antropológico[7]. Solo en la segunda mitad del siglo XX, chapoteando a través de un complejo y a menudo mal comprendido proceso de secularización[8], la cultura euro-occidental ha desarrollado una perspectiva naturalista y materialista (materialismo en el sentido de *inmanentismo radical*) que ha concebido al ser humano en términos biológicos y evolutivos. Hoy el "desencantamiento del mundo", ese muy ambiguo proceso que diagnosticó Max Weber, parece haber alcanzado a sectores amplios de la población mundial[9]. (Y la oferta de sentido que se hace al ser humano en este "mundo desencantado" es bien conocida: la vida consiste en compraventa de mercancías y el sentido de la vida es consumir, consumir, consumir.)

Pero ¿nos resulta este prisma de inmanencia tan insoportable que estamos ya deseando abandonarlo, cediendo o bien a las llamadas de diversos fundamentalismos teístas, o bien a las promesas de transformarnos en dioses que profieren los profetas del transhumanismo?[10] ¿Solamente podemos pensarnos —de forma más bien narcisista y megalómana— como Hijos de Dios que aspiran al trono del Padre? Tras la "muerte de Dios", ¿no seríamos capaces de vivir como buenos huérfanos, huérfanos modestos y compasivos? ¿No caeremos en la cuenta de que "la perfección o nada", *the best or nothing*, es un lema abismalmente nihilista?

Y siguen las grandes preguntas: ¿es posible la vida buena al margen de la religión o más bien del teísmo que se apoya en aparatos de poder organizados llamados iglesias? (Me refiero aquí a la religión como sistema de creencias organizado que incluye de forma destacada la fe en "superseres con superpoderes" —no a la dimensión espiritual de la existencia humana—. Haré algunas precisiones al respecto en el capítulo sobre "dimensiones de la religión".) ¿Se podría realizar el ideal laico de la Ilustración a escala amplia, a escala de masas, superando nuestra natural "conciencia tribal" [11], sin consecuencias lesivas para las variadas formas de vida humana?[12] En definitiva, ¿somos capaces de lidiar con la tremenda amenaza del sinsentido cósmico viviendo como buenos huérfanos?

Finalmente, esta es una cuestión decisiva: ¿puede el ser humano vivir en minúscula —vivir sin buscar el sentido de la vida fuera de la misma vida, vivir

sin Absolutos? (Ya que, como decía un sabio, "si la historia de la estirpe humana ha dado una lección palmaria, es esta: *no se pueden confiar absolutos al hombre*".)[13] ¿Sería posible superar nuestro miedo a la muerte sin urdir fantasías al respecto, ni destruir todo lo que tenemos en derredor, ni emprender fatales huidas hacia adelante?[14] ¿Podríamos, como buenos huérfanos, vivir sin autoengaño en el laicismo humilde y agradecido de las minúsculas?[15]

2

Pero aún hay que seguir preguntando: ¿cómo se plantea la pregunta por el sentido de la vida en este Siglo de la Gran Prueba donde se afianzan los ominosos presagios de colapso ecológico-social?[16] Un mundo que se precipita hacia un final ominoso, ¿no exacerba, al menos en las minorías conscientes, vivencias insoportables de sinsentido? En una situación en la que, por añadidura, nos hallamos "en una correlación de fuerzas titánicamente desigual para librar la batalla por un sentido de la vida que vuelva a ser sociológicamente razonable"[17], entre otras razones porque la cultura dominante cubre con un espeso velo nuestra situación real (dramático choque contra los límites biofísicos del planeta Tierra) y alienta masivamente expectativas que no podrán cumplirse. En efecto: si hoy hablamos de religión en serio, ¿no sería el fenómeno más notable la expansión planetaria de la religión civil del crecimiento económico, el culto al dinero y el consumismo?[18] ¿No deberíamos entonces prestar la máxima atención a los efectos de *industrialización profunda* (Harald Welzer) de la psique humana?[19] ¿Y por añadidura no vemos despuntar en el horizonte, anclada en la tecnolatría de la cultura dominante, una nueva religión que cabría llamar *dataísmo* o datismo?[20]

3

Estas son preguntas abiertas, a comienzos del siglo XXI —que yo llamo desde hace tiempo el Siglo de la Gran Prueba[21]—. La respuesta esencial que se explorará en este libro reza más o menos: tras la "muerte de Dios" (es la etiqueta que puso Nietzsche al complejo y ambiguo proceso de secularización antes evocado), deberíamos primero evitar los autoengaños asociados con esa

religión civil del crecimiento y el consumismo, a la vez que resistir la tentación de autodeificarnos —tratar de convertirnos en dioses—, y en vez de eso emprender el arduo camino de autoconstruirnos para vivir como buenos huérfanos.

La cuestión sería —nos sugería Paco Fernández Buey inspirándose en el trabajo del último Manuel Sacristán— avanzar en "un diálogo entre tradiciones de emancipación que, respetando lo que está en el origen de lo que se ha llamado *religación*, trate de ampliar y desarrollar el programa moral, laico, de la Ilustración"[22].

No es que Nietzsche acuñe la idea de "muerte de Dios", nos recuerda Paolo d'Iorio: esta es una idea que ya estaba muy extendida en su tiempo. "Lo que hace es instarnos a reconfigurar nuestro sistema de valores tras la desaparición de ese Dios"[23]. En eso seguimos estando, más de un siglo después de Nietzsche… Cuando la vida reflexiva y autoconsciente —eso que solemos llamar filosofía— intenta encarnar en un movimiento de masas, hablamos de Ilustración. Hoy necesitamos una Ilustración de la biofilia, la sustentabilidad, la autocontención, el respeto por la Madre Tierra y el cuidado. Una concepción del mundo anclada en la *reverencia por la vida*, como le gustaba decir a Albert Schweitzer[24].

La humildad, escribe José Jiménez Lozano, "es realmente la simple comprobación de lo real. *Humilis* es una palabra en relación con el *humus* o tierra o barro de que estamos hechos, y apunta a la aceptación de nuestra condición de seres terrenales y no dioses…"[25]

4

Vivir como buenos huérfanos, por cierto, no significa borrar la memoria del Padre o la Madre, sino más bien lo contrario. Aun quienes no abrigamos creencias teístas deberíamos reconocer las valiosas creaciones culturales que debemos a la religión —que es, por lo demás, como ya se dijo, un universal humano[26]—. Valga como ejemplo la noción de teología que defendió Max Horkheimer: el anhelo de justicia, "el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima"[27].

Quizá podría servir como inspiración la forma de tratar con la libertad que evoca René Char/capitán Alexandre, desde la noche oscura de la resistencia frente a la barbarie nazi: "Invitamos a la libertad a sentarse en todas las comidas que hacemos en común. Su lugar permanece vacío, pero el cubierto sigue puesto"[28].

5

Vivir como buenos huérfanos es aceptar que no hay un Padre inmortal con superpoderes que nos libre del mal y del daño (comenzando por protegernos frente a la principal fuente de mal y daño que somos nosotros mismos); y que no nos transformaremos nosotros mismos (ni deberíamos desear transformarnos) en seres inmortales con superpoderes.

Qué certeramente diagnosticó Erich Fromm ese fenómeno básico al que dio el nombre de *miedo a la libertad*: nuestro deseo de evadirnos de las incertidumbres, fracasos y tragedias de la autoconstrucción humana… Vivir como buenos huérfanos es tratar de vivir sin certezas últimas, sin recurrir a dudosos absolutos, sin tirar la toalla en ese inacabable trabajo (sisífico) de reelaborar los conjuntos de creencias donde se apoyan nuestros intentos de dar sentido a la propia existencia y a la vida colectiva. Es la vida humana como proceso de autoconstrucción (personal y social), sin muletas metafísicas últimas. Eso requiere mucho coraje: el necesario para aceptar la propia finitud, la fragilidad y vulnerabilidad humanas, nuestra interdependencia y ecodependencia.

La gran revolución que hace falta para salvar a la humanidad de las agresiones contra la vida que han proyectado los gestores de la megamáquina exige en primer lugar la sustitución de la cosmovisión mecánica [que ha prevalecido en la Modernidad] por la orgánica, en cuyo centro se alza el ser humano en persona, "sereno e íntegro", como dice Walt Whitman, "ante un millón de universos". Al adoptar un modelo orgánico, hemos de renunciar a las reivindicaciones paranoicas y a las necias esperanzas del complejo de poder, y aceptar la finitud, la limitación, la incompletud, la incertidumbre y la muerte como atributos irrenunciables de la vida, y lo que es más, como la condición necesaria para alcanzar la totalidad, la autonomía y la creatividad[29].

Nos intimaba Voltaire, desde lo mejor de la Ilustración europea (también necesitada de revisión autocrítica): "Puesto que sois débiles, socorreos; puesto que sois ignorantes, ilustraos y toleraos"[30].

6

Por aquí regresamos a aquella primera tarea que sugería Manuel Sacristán en ese texto suyo central que es la "Comunicación a las jornadas de ecología y política" de 1979: abandonar el milenarismo y la escatología. (En aquel

momento podía tratarse sobre todo del milenarismo que tenía esperanza en la revolución social como fin de los tiempos; hoy, sin duda, será más frecuente la variante del milenarismo que lo fía todo a un supuesto crecimiento exponencial de la tecnología que nos proyecte más allá del planeta Tierra y la condición humana.) "Lo que hemos aprendido sobre el planeta Tierra confirma la necesidad (que siempre existió) de evitar esa visión quiliástica de un futuro paraíso armonioso. Habrá siempre contradicciones entre las potencialidades de la especie humana y su condicionamiento natural. La dialéctica es abierta…"[31]. Comentando este texto señala Juan-Ramón Capella:

El abandono de la escatología no resulta fácil, en último término, porque ese abandono remite a calibrar en la vida cotidiana, en la existencia histórica, donde las fuerzas mesiánicas son flacas, las dimensiones del esfuerzo por colocar a la humanidad por encima de las enajenadas lógicas que dirigen su existencia en las sociedades clasistas, esto es: a la consciencia del esfuerzo necesario para lograr, *a partir de los materiales del presente*, una mutación antropológica que nos sitúe más allá de las ilimitadas lógicas de agresión y opresión intraespecíficas que han regido hasta ahora nuestro destino trágico. Un proyecto colectivo así —y eso es en definitiva lo que significa vivir de *otra* manera— no se puede lograr en el curso de unas pocas generaciones, sino que se ha de *extender y adensar* sin que se puedan descartar las regresiones[32].

Pero aquí se nos abre un abismo que también habremos de explorar en las páginas que siguen. Pues si el proyecto de emancipación y autoconstrucción humana es algo que "no se puede lograr en el curso de unas pocas generaciones", es una tarea continuada cuyo testigo va pasando de unas generaciones a otras, tratando de avanzar y de evitar las regresiones, ¿qué ocurre cuando tal continuidad intergeneracional se ve amenazada por una ominosa crisis ecológico-social? ¿Qué pasa en relación con la esperanza, y con el sentido de la existencia humana, cuando ni siquiera podemos estar seguros de que habrá seres humanos en el siglo XXII?

7

Y es que la ecología —las constricciones que se derivan de nuestra ecodependencia como habitantes de la biosfera terrestre— representa en muchos sentidos un verdadero punto ciego para la mentalidad contemporánea. *El mundo sigue*, se titula la película "maldita" de Fernando Fernán Gómez (la censura

franquista impidió que llegara a su público en 1963), reestrenada en 2015. Esa es precisamente la clase de confianza que hoy no podemos dar por sentada.

Por ejemplo, hay algo muy impresionante en ver cómo en la gran indagación de Peter Watson sobre el sentido de la existencia en la era posterior a la "muerte de Dios" —un imponente libraco de 800 páginas— *ni siquiera aparece la crisis ecológico-social que hoy pone un gran signo de interrogación sobre el futuro de la especie humana* (y de muchas otras especies, por descontado), y por ende cuestiona todos los esfuerzos por encontrar o descubrir o conferir o inventar sentido para nuestras vidas. Si esto depende sobre todo de la esperanza en expandir la comunidad moral, como sugiere Watson, y alumbrar una sociedad más justa, libre, igualitaria e incluyente[33], es obvio que las perspectivas de colapso ecológico-social modifican de forma radical nuestras vías de reflexión sobre el sentido de la vida —y ello de una forma de la que apenas se está haciendo cargo la filosofía[34]—.

ENTRE GUATEMALA Y GUATEPEOR: UNA REFLEXIÓN DE FERRAN PUIG VILAR

La cuestión de si el cénit del petróleo mitigará profundamente el forzamiento climático o incluso lo resolverá es objeto ahora de vivo debate y todavía muchas dudas. Algo parece claramente descartado: los escenarios más tenebrosos del Cuarto Informe de Evaluación del IPCC no parecen verosímiles al principal analista de esta cuestión, el sueco Michael Höök, de la Universidad de Uppsala y secretario de ASPO (Association of Peak Oil) Internacional[35], ni a quien esto escribe. Por lo demás, siguen pudiendo darse dos situaciones, una muy mala y la otra espeluznante (la verdad es que se me agotan los adjetivos).

La muy mala, horrible, es que la brusca disminución de la energía neta a disposición comporte una reducción drástica y rápida de la población, tal vez a corto plazo. La reducción de emisiones estimada necesaria (la de verdad, no la de los cuentos de hadas de la UNFCCC —United Nations Convention on Climate Change—) para atenuar los peores efectos del cambio climático, que sabemos que debe ser superior al 6% anual, tendría posibilidades de realizarse a costa de la vida de los presentes. Esta situación es considerada la más probable por Gail Tverberg, para quien son las leyes de la física, y no los humanos, las que están a cargo del clima[36]. También (precisamente) por Graham Turner, para quien la evolución de la curva de contaminación en LLDC mostraría que el problema se resuelve solo. Aunque desde luego de ninguna forma ideal[37].

Por el contrario, el grupo de dinámica de sistemas de la Universidad de Valladolid ha analizado el efecto combinado del cambio climático y el problema ecológico-energético, aunque no lo ha publicado formalmente. Según Carlos de Castro: "Si al problema energético se le añaden realimentaciones con el caos climático, incluso siendo muy optimistas con una

transición renovable rápida y sin tener en cuenta otros problemas y sobrepasamientos, los modelos tienden a dar resultados de colapso"[38].

La situación espeluznante, la pésima, es que, encima, dejemos una Tierra completamente devastada a quienes serán una nueva especie de humanos que, tras larga y dura transición, resurgirán de nuestras cenizas no se sabe cuándo, pero desde luego lejos de hoy. Para ello bastaría con que, en nuestro intento de supervivencia consecutivo a la explosión de las grandes ciudades, empleáramos la biomasa (la leña de siempre) hasta el punto de llegar a agotarla prácticamente toda. Cosa que no llegó a ocurrir en el pasado a nivel global, pues no teníamos tantos artefactos que alimentar y además la población era varias veces menor que la actual, si bien distintas civilizaciones, como los mayas o los habitantes de la Isla de Pascua, acabaron extinguiéndose debido precisamente a este fenómeno.

Como parece que el carbón va a ser lo último en mostrarse escaso, podríamos seguir extrayéndolo mientras quede un julio de energía neta al alcance —el carbón es el combustible fósil con mayores emisiones por unidad de energía producida, pero con el menor ritmo de descenso de la TRE (Tasa de Retorno Energético)—. Los combustibles fósiles no convencionales generan emisiones comparables, y en cambio la disminución de la TRE es la más rápida. Ambos efectos producirían unas emisiones combinadas suficientes como para, ahora sí, resituarnos en los peores escenarios del IPCC (Quinto Informe de Evaluación) o superiores, en términos de forzamiento climático. Es lo que presenta el modelo de Dolores García ya mencionado[39].

Ferran Puig Vilar, ¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual?, entrega 10 en su blog *Usted no se lo cree*: "¿Lograremos evitarlo?", otoño de 2014; https://ustednoselocree.files.wordpress.com/2015/02/hasta-quc3a9-punto-es-inminente-el-colapso-de-la-civilizacic3b3n-actual-ferran-p-vilar-2015.pdf

8

"Gestionar el planeta razonablemente", se nos dice. Razonable aspiración en el Siglo de la Gran Prueba. Pero ¿está eso al alcance de las capacidades de *Homo sapiens*? ¿Un primate jerárquico y xenófobo, traspasado y herido por su lenguaje simbólico, aterrado ante la muerte, desnortado por su fenomenal facultad imaginativa, propenso a emborracharse de *hybris* e ilusión de control?[40] Vivir como buenos huérfanos sería interiorizar profundamente un principio de humildad y hacernos cargo de la sisífica tarea de autoconstrucción (colectiva y personal) para corregir las taras del simio averiado que somos.

En el mundo real —cuya ontología básica consiste en sistemas complejos adaptativos múltiplemente interdependientes—, las curvas de crecimiento exponencial no duran mucho; se aplanan formando una curva sigmoidea, o se

vuelven oscilantes, o se derrumban… Sin embargo, la fantasía dominante hoy en la cultura mayoritaria espera que la desbocada curva exponencial de nuestro "progreso" dé un salto a otra dimensión —lo llaman "Singularidad"— que nos convierta en ángeles o dioses[41]. Nuestro destino teológico, según esta tecnolatría, es el transhumanismo.

¿Qué promete el extremismo yihadista islámico? Abrir las puertas del paraíso. Y ¿qué promete la tecnociencia transhumanista de Occidente? Abrir las puertas del paraíso. ¿De verdad seremos incapaces de aceptar con humildad la condición humana sin fantasear paraísos?

Vivir como buenos huérfanos no sería otra cosa que aceptar —pero de verdad— la condición humana. Yo diría que la vida buena, para criaturas como nosotros, ha de fundarse en tal aceptación[42].

Así que completemos: autoconstruirnos para vivir como buenos huérfanos —modestos y compasivos, interdependientes y ecodependientes—.

9

Vivir como buenos huérfanos significa también rechazar la religiosidad capitalista, la espiritualidad capitalista que —lejos de ninguna secularización real— alienta innumerables fenómenos de mercadolatría y tecnolatría. Pues como bien señala Yayo Herrero —en la estela de Walter Benjamin y Franz Hinkelammert— el capitalismo, sobre todo en su dimensión y profundización neoliberal, es una religión: "Toda una concepción de vida con una serie de principios sagrados —la competencia, la propiedad— que ahora mismo te encuentras inoculados no ya solo en el mercado, sino en la política e incluso en las formas que tenemos las personas de relacionarnos. Es decir, la propia lógica capitalista de organización de la economía se convierte en una antropología; termina fabricando un tipo de persona que le es muy funcional igual que fabrica la ciencia que le es funcional…"[43].

Este es otro de los interrogantes mayores de nuestra época: en los últimos decenios y en las sociedades que consideramos más "desarrolladas" se ha producido, en efecto, una *mutación antropológica* —retomemos esta expresión pasoliniana que antes veíamos emplear a Juan-Ramón Capella— pero precisamente de signo contrario a la que necesitaríamos. Se ha engendrado un *sujeto neoliberal* cuyo conformismo, narcisismo y cortoplacismo están en las antípodas de lo que requiere un proyecto de supervivencia y emancipación. Algo de esto recogen las siguientes reflexiones de Rafael Argullol:

Estamos como metidos en una campana mágica, hechizados, y como es propio del que está hechizado, no hay conciencia del hechizo. Este hechizo se manifiesta de muchas maneras, a través del ensimismamiento tecnológico, del *fast food,* en todos los terrenos, no solo en el alimenticio sino en el erótico, espiritual, se manifiesta en un pragmatismo de corto plazo. También se manifiesta en algo realmente curioso, que yo he percibido en la universidad, que es el abandono de las ambiciones transcendentes del ser humano o de las preguntas de la transcendencia, y no lo digo en un sentido religioso [...] He visto, a lo largo de estos años que daba clase, una progresiva pérdida de interés en lo que habían sido las grandes preguntas del ser humano a lo largo de los últimos 2.500 años, al menos desde la Atenas clásica. Quizá, en ese sentido, estaríamos entrando en una nueva era idolátrica, en la que el mundo del *logos*, de la palabra y de la mirada, está vaciado. O quizá no, es como una situación de *impasse* en el que en un momento determinado moveremos el pie y pondremos una patita fuera de la campana del hechizo y después pondremos quizá la otra y finalmente lograremos mirar esa campana desde fuera. Pero mientras no se haga, hay esta especie de ensimismamiento amnésico...[44].

10

La necesidad de sentido, para los seres humanos, es igual de básica que la de agua o alimento. Cuando no lo hay, lo buscamos hasta debajo de las piedras... o acabamos inventándolo[45]. Por ejemplo, la desdichada tendencia humana a culpar a las víctimas tiene su origen en la necesidad de sentido: la psicología ha constatado que las personas queremos vivir en un mundo ordenado y estable, donde cada cual recibe lo que merece (a esto lo ha llamado Melvin Lerner la Hipótesis del Mundo Justo)[46]. "La gente denigra a las víctimas de alguna desgracia para hacer que ese sufrimiento, de otro modo inmerecido y absurdo, cobre sentido"[47] —y tanto más cuanto nosotros mismos nos veamos como responsables de ese sufrimiento inmerecido—. Por detrás de esta lamentable forma de proceder se halla el ubicuo fenómeno psicológico de la reducción de disonancia cognitiva...[48]. "Cuando las personas se dan cuenta de que existe un conflicto entre sus acciones y sus creencias, la reacción más común es inventarse un razonamiento que sugiera que no existe tal conflicto. Cuando eso no es posible, las personas son más propensas a cambiar sus creencias que sus acciones. Esto significa que las personas aprenden a menudo cuáles son sus creencias observando sus propias acciones"[49].

La neurociencia va desentrañando la especialización cerebral en esas tareas de dar sentido: ¡todo apunta al hemisferio cerebral izquierdo! En efecto, los estudios de Michael S. Gazzaniga sobre pacientes con comisurotomía cerebral

—cerebro dividido— sugieren que el hemisferio izquierdo contiene un "interpretador", un módulo que desempeña la tarea de dar sentido a las actividades del agente usando cualesquiera fuentes de información que le sean accesibles. Cuando no tiene a su alcance la motivación verdadera de la conducta, el diligente hemisferio izquierdo fabula una explicación. Cualquier cosa antes que el sinsentido…[50].

No queremos aceptar que nuestro Dios, nuestra nación o nuestros valores sean meras ficciones, porque estas cosas dan sentido a nuestra vida. Queremos creer que nuestra vida tiene algún sentido objetivo, y que nuestros sacrificios son importantes para que algo trascienda las historias que habitan nuestra cabeza. Pero, en realidad, la vida de la mayoría de las personas tiene sentido únicamente dentro de la red de historias que se cuentan las unas a las otras. El sentido se crea cuando muchas personas entretejen conjuntamente una red común de historias[51].

11

Los neurólogos contemporáneos piensan al cerebro como una máquina de conjeturas y predicciones: evolucionó para ello. Trata, todo el tiempo, de detectar patrones y regularidades para reconstruir/construir la "realidad" a partir de las pequeñas dosis de información que le proporcionan los sentidos (la actividad neuronal "de abajo arriba", desde los órganos sensoriales al cerebro, representa solo una décima parte del flujo "de arriba abajo".) El cerebro está constantemente conjeturando para reconstruir/construir totalidades que tengan sentido. No deja nunca de buscar coherencia.

Si esto es así en el nivel más elemental de nuestro aparato cerebral, nervioso y sensorial, ¿cómo pensar que la actividad —religiosa y filosófica— de tratar de dar sentido al todo va a cesar alguna vez? Sencillamente, no sabemos manejarnos sin cosmovisiones, y la ciencia no puede responder a las preguntas últimas… El sinsentido nos desestabiliza terriblemente. Aprendizaje —también filosófico—: soportar al menos dosis moderadas de sinsentido.

12

Y es que para animales como nosotros, desestabilizados por la carencia de metas instintivas seguras y por la laberíntica capacidad simbólica que nos caracteriza, discernir un sentido en nuestra vida es básico. Pero las "ofertas de sentido" que presentan las sociedades contemporáneas a la mayoría de la

población son devastadoras… Una vida reducida a tratar de obtener satisfacciones inmediatas del consumo de mercancías: ¿cómo puede esperarse que no se generen toda clase de patologías psíquicas?

Arie W. Kruglansski, catedrático de Psicología en la Universidad de Maryland —College Park—, estudia las grabaciones en vídeo de los mensajes de despedida de terroristas suicidas, así como las entrevistas con sus madres. Sostiene —según el *New York Times*— que la motivación general de los terroristas suicidas es la búsqueda de relevancia personal, el deseo desesperado de una vida con sentido —que solo parece llegar con la muerte—. Con esa identificación extrema con la Causa —con mayúsculas— que exige la inmolación asesina.

13

"¡Vanidad de vanidades —dice Quohelet—; vanidad de vanidades, todo es vanidad!". Este es el famoso arranque del Eclesiastés (o Qohelet)[52], pero la traducción inglesa de la Biblia hace hincapié en la ausencia de sentido: "*Meaningless! Meaningless! Everything is meaningless*"…

Constatar la abrumadora necesidad de sentido de los seres humanos siempre me impresiona… Tenemos hambre de sentido, y nunca quedamos saciados. Un "niño de la calle" congoleño en Kinshasa —a quien echaron de su casa por creer que estaba embrujado—, bregando por salir adelante a sus 12 maltratados años, mira fijamente a la cámara de Yann Arthus-Bertrand (en su documental *Human)* y espeta: "Todos tenemos una misión en el mundo. He de encontrar la mía".

En otro caso tremendo, una adolescente africana —de Zimbabue—, contagiada de SIDA por su madre seropositiva, declara: "Tengo VIH por una muy buena razón. Algún día sabré por qué. Por eso, para mí lo peor del mundo no sería morirme. Sería perder a Dios".

Qué difícil resistir a la demanda humana —demasiado humana— de un sentido último, un cierre de significación que englobe el mundo y al sujeto en un todo sin fisuras… (En filosofía esto se traduce en exigencia de sistema.) Pero —por honestidad intelectual— no podemos ceder a esa demanda, ni siquiera cuando procede de pensadoras tan queridas y respetadas como Vandana Shiva y Maria Mies[53].

El escritor francés Emmanuel Carrère, en una entrevista tras publicar su libro *El Reino* —donde reconstruye y novela los primeros tiempos del cristianismo, a partir sobre todo de las figuras de Pablo de Tarso y el evangelista Lucas—, explica su conversión religiosa al cristianismo (cuando tenía más de 30 años,

hace más de 20) en los siguientes términos: "Me convencí de que esos textos [del Nuevo Testamento] traducían verdades fundamentales que se dirigían personalmente a mí, con la intención de salvarme. Ante cada versículo del Evangelio me preguntaba: *¿Qué intenta decirme Dios?*".

"Qué intenta decirme Dios a mí" es una pregunta arrasadora, autodestructiva. Pero si logramos despegarnos de verdad del narcisismo (personal y de especie), y nos damos cuenta de que en realidad no hay tal *mí* del que estar tan pendientes (ni somos una especie/un pueblo/una nación elegida), entonces pueden abrirse espacios de liberación. Espacios donde resuenen todas las preguntas y todas las respuestas, y donde el acceso a la paz quede franco gracias a la compasión.

14

¿En qué estriba esta necesidad de sentido, o más bien de Sentido con mayúsculas —que es una característica antropológica de *Homo sapiens?*—. Uno diría —con Morris Berman en su agudo comentario de la película *Destino* de Louis Malle— que, desde el propio surgimiento de la autoconciencia humana, esa conciencia de sí de un ser precario y mortal que apareció quizá hace 100.000 años, nos acompaña esa sensación de la vida humana como misterio —que nos deja confundidos, anonadados y desvalidos. Así, "el nacimiento del yo puede haber coincidido con el deseo de sumergirlo en otra cosa [más grande que uno mismo] y, de esta manera, revestirlo con sentido"[54]. La llave que abre el enigma de la vida humana se nos da como sensación de una Presencia mayor que ese insignificante yo, situada más allá de la comprensión del intelecto racional. "Para los cazadores-recolectores esta era una presencia con 'p' minúscula: su realidad era inmanente, era el entorno mismo. (El 'gran espíritu' de los indios de las praderas [norteamericanos] generalmente era el viento.) Con el advenimiento de la civilización agrícola y el ascenso de la religión, la Presencia adquirió trascendencia, fue exaltada hacia una realidad 'vertical': Dios. No obstante esta presencia, o Presencia —esta otredad irreductible—, en última instancia está dentro de *nosotros*"[55].

15

Ante la pregunta por el sentido de la vida, se da una respuesta religiosa básica (no necesariamente teísta) que encontramos en muy diferentes contextos: hay sentido en el cosmos, solo se trata de encontrarlo[56]. Dice la tradición africana

que nada es realmente una simple casualidad. Lo profano no existe, pues "todo es religioso, todo tiene un objetivo, todo tiene un motivo. El azar no existe. Hay solo *leyes de coincidencia* cuyo mecanismo ignoramos, un orden superior que no entendemos"[57]. En los canecillos románicos, el saltimbanqui es la figura de la esperanza: porque al final —cuenta José Jiménez Lozano— todo caerá de pie como el saltimbanqui[58]. Esta clase de esperanza religiosa es la que postulaba Gabriel Marcel: "La esperanza consiste en afirmar que en el corazón del ser, más allá de todos los datos, más allá de todos los inventarios y cálculos, hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo"[59].

Esta es la esperanza religiosa básica: incluso si uno no cree en un Dios personal, no obstante hay un propósito, un sentido objetivo en el cosmos y a pesar de los pesares "todo acabará bien", como sostenía la mística inglesa Juliana de Norwich[60]. La religiosidad, en este sentido, es creer en el triunfo final de la Razón o del Bien en el cosmos[61]. Es el deseo de que lo real "sea inteligible y benéfico, más allá de sus aspectos terribles"[62]. Y así nos dejamos ir a cosmologías en las cuales todo está ordenado "sencillamente por la necesidad de engendrar vida dotada de inteligencia"[63], en un grandioso drama cósmico tras cuyas bambalinas podemos atisbar un Gran Diseñador.

Ojalá fuese así… Pero no debemos ceder al *wishful thinking*. La respuesta laica dice algo así como: ojalá existiese ese sentido en el cosmos que anhelamos los seres humanos, y que han creído discernir tantos sabios, desde Marco Aurelio a Teilhard de Chardin…[64]. Pero no hay tal sentido intrínseco con garantía metafísica, y todo el sentido de la vida humana será el que seamos capaces de crear los seres humanos[65].

Por otra parte, la cultura dominante (laica —o quizá no tanto, si lo pensamos bien—) tiene una respuesta preparada, culturalmente muy poderosa en el siglo XXI: nuestro destino es autotransformarnos en dioses extraterrestres (en ese *Homo deus* que han conjurado desde Adrian Berry, respondiendo al estudio *The Limits to Growth* de 1972, hasta Yuval Noah Harari, ¡que sigue sin enterarse de los límites del crecimiento en 2016!)[66].

Y frente a ella, nuestra propia respuesta (laica también): queremos llegar a ser chimpancés morales.

16

Según Hans Jonas[67] —y otros autores—, el nihilismo moderno tendría su origen en la revolución científica galileana-newtoniana, que al erradicar las causas

finales contribuyó a despojar de cualquier sentido intrínseco al universo. En las cosmologías clásicas, la naturaleza aparecía repleta de fines, y funcionaba teleológicamente: pero a partir del siglo XVI, la cosmología copernicana da paso a un universo sin sentido intrínseco ni valores inherentes[68]. Pascal y Nietzsche, como es bien sabido, darán expresión al "nuevo" sentimiento de soledad existencial dentro del universo.

> Con la desaparición de la teleología del sistema de causas naturales, la naturaleza, en sí misma carente de objetivos y de fines, dejó de dar cualquier tipo de sanción a posibles fines del ser humano. Un universo sin una jerarquía del ser internamente fundada, como el copernicano, deja a los valores sin apoyo ontológico, y el sí-mismo cuenta exclusivamente con sus propias fuerzas a la hora de buscar sentido y valor. El sentido ya no se encuentra, sino que se "da"; el valor ya no se percibe contemplando el ser objetivo, sino que se pone en el hecho de la valoración. En su calidad de función de la voluntad, los fines son de mi exclusiva creación. La voluntad sustituye a la contemplación; la temporalidad del acto desplaza a la eternidad del "bien en sí". Esta es la fase nietzscheana de la situación, en la que el nihilismo europeo sale a la superficie. El hombre está a solas consigo mismo[69].

Hay quien intenta volver a introducir en el universo grandes dosis de Sentido con mayúsculas. Como ya se mencionó antes, así lo hizo de forma impresionante el científico y sacerdote jesuita Teilhard de Chardin en su libro de 1955 *El fenómeno humano,* donde postulaba un divino Punto Omega como vértice final al que se dirigía la evolución del universo, ganando siempre en complejidad y consciencia[70]. En su estela, lo mismo sugiere el "ecofilósofo" Henryk Skolimowski, quien nos invita a elegir una cosmología que cuadre con nuestros mejores deseos: "Si queremos insistir en el hecho de que nuestra vida tiene sentido, propósito y belleza, lo mejor es dar por sentido que el universo tiene sentido, propósito y belleza. Aunque no podamos *demostrar* que el universo físico tiene esas propiedades, esa presuposición nos ayuda a mantener la coherencia y el sentido de nuestra propia vida. *Dar por supuesto que el universo físico tiene un propósito intrínseco es un imperativo metodológico que nos ayuda a conducirnos en el mundo humano*"[71].

Pero —debería ser obvio— no puedo inventarme el mundo para que me resulte más cómodo vivir en él… El sentido no es algo que nos venga dado por un Gran Diseñador, sino que se trata de algo que construimos los seres humanos. En este punto, mejor hacer gala del coraje que manifestaba Albert Schweitzer hace un siglo: deberíamos "renunciar del todo a la interpretación ético-optimista del mundo. Si tomamos al mundo tal como es, resulta

imposible atribuirle un significado en el cual las finalidades y objetos de la humanidad y de los individuos tengan también el suyo. Ni la afirmación de mundo y vida ni la ética pueden fundarse en lo que nuestro conocimiento del mundo nos puede contar de él. En el mundo no podemos descubrir ningún indicio de una evolución intencional en la cual nuestras actividades adquieran un sentido"[72].

17

"Cuando la permanente actitud de duda de la razón moderna se aplica a la propia razón, el resultado es el nihilismo", escribe —algo atolondradamente a mi juicio— David Lyon[73]. Pues no señor: hay que cuestionar esa apresurada conclusión. El resultado —si nos distanciamos del *pathos* tardorromántico y la retórica zoroástrica que caracteriza a muchos posmodernos, comenzando por su santo patrón Friedrich Nietzsche— puede ser una razón mucho más humilde y autoconsciente, una razón que sepa de sus propios límites, una razón que busque una "tercera cultura"[74], una razón que haga su autocrítica en forma de crítica de la razón utópica y crítica de la razón mítica[75], una razón que no identifique tecnociencia y Razón, una razón ecológica[76], una razón acompasada con la finitud humana. Y esto nada tiene que ver con el nihilismo. Hay que aceptar, como sugiere Anthony C. Grayling, que "dado que el universo existente es el resultado de una serie de fuerzas físicas moralmente neutras, que no son la expresión de ningún propósito y que no imponen ningún objetivo ni exigencia externa a la conciencia individual, son las propias personas las que tienen que imponer sobre esta radical neutralidad su propia mejor concepción de los valores"[77]. Pero ello no tiene por qué sumirnos en ninguna desesperación nihilista…

18

Generar sentido desde el individuo moderno, de forma solipsista, puede suponer una tarea abrumadora; hacerlo como una construcción histórica y colectiva acaso no lo sea tanto. Si no nos está permitido —salvo al precio del pensamiento desiderativo y el autoengaño— situar los valores en el seno del Ser, ¿por qué pensar que solo pueden radicarse en la Voluntad del Individuo? ¿Por qué desestimar su génesis en la convivencia histórica humana? Y así, si consideramos los anclajes existenciales tras la "muerte de Dios": ¿vamos a buscarlos sólidos

pero falsos, o más bien —creo que hacia esto hemos de orientarnos— verdaderos aunque precarios? La disyuntiva "¡o un fundamento absoluto o ningún fundamento!" parece tener algo de pataleta infantil.

No tenemos un hogar cósmico; pero tenemos un hogar terrestre, y podemos llamarlo Madre Tierra sin por ello abdicar de la (reconstruida) razón ilustrada.

No nos apoyamos en fundamentos absolutos; pero eso no quiere decir que vivamos desprovistos de todo fundamento.

No hay sanción divina para nuestra existencia; pero eso no significa que nuestra existencia carezca de sentido.

No somos criaturas de la eternidad; pero eso no desvaloriza nuestras trayectorias en el tiempo.

No tenemos valores garantizados metafísicamente; pero están la convivencia humana, la belleza, el erotismo, la creación, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte. Están los históricos y relativos valores de Eros.

SOBRE 'EARTH IN TRANSITION' ('LA TIERRA EN TRANSICIÓN')

[…] Se lo ha llamado el grito con que firma toda la humanidad: "Yo no soy un animal".

Durante miles de años, los seres humanos hemos tratado de separarnos del resto de la naturaleza, viéndonos como superiores y "excepcionales". Ni siquiera nos gusta que se nos recuerde el hecho de que somos animales. Ellos son animales, nosotros somos humanos.

Pero cuanto más tratamos de separarnos de la naturaleza, más inevitablemente nos alienamos de nuestra propia naturaleza.

[…] Esta negación de nuestra propia naturaleza, junto con nuestra capacidad de hacer un gran daño a la Tierra, es la receta para la creciente catástrofe que está abatiéndose sobre nuestro mundo.

En 1973, el antropólogo Ernest Becker publicó un libro ganador del premio Pulitzer, *La negación de la muerte* [publicado en español por Kairós]. Reuniendo una gran parte del trabajo de muchos filósofos y psicólogos a través del tiempo, Becker argumentó que la civilización humana y la cultura son básicamente un mecanismo de defensa contra el conocimiento de nuestra mortalidad —nuestra propia naturaleza animal—.

Los seres humanos, Becker señaló, somos los únicos animales que vivimos nuestras vidas con el aterrador conocimiento de que estamos condenados a morir. Y pasamos nuestras vidas haciendo todo lo posible para negar este hecho irrevocable. Creamos sistemas de creencias para apoyar la noción de que seguiremos viviendo, de una manera u otra, después de nuestra muerte. Construimos legados y unimos grupos a través de los

cuales nuestro nombre perdurará. Producimos obras de arte y cultura que pueden representar quiénes somos y lo que somos una vez que nos hemos ido. Y creamos para nosotros una identidad simbólica o "espiritual" que trasciende nuestra naturaleza animal — un "alma" que es inmortal e indestructible—.

Típicamente, nuestros sistemas de creencias refuerzan este yo simbólico diciendo, por ejemplo, que los "animales" (lo cual significa animales no humanos) no tienen alma.

Ya tengan o no estas afirmaciones alguna base en la verdad, las usamos para proclamar que "yo no soy un animal" y para separarnos, al menos en nuestro fuero íntimo, de los otros animales y de nuestra propia naturaleza verdadera.

El resultado final es una relación totalmente disfuncional con nuestras hermanas, las otras criaturas, y con el planeta, que es nuestro hogar y nuestro medio ambiente.

De la web de la iniciativa *Earth in Transition* (http://www.earthintransition.org/about-earth-in-transition-2/, consultada el 29 de abril de 2017). Traducción de Jorge Riechmann.

19

Probablemente no podemos dejar de plantearnos la pregunta por el sentido, pero hay que insistir en que quizá se trata más de vivir —bien— que de obsesionarnos con el sentido de la vida… No hay un sentido dado, prefijado, de la existencia humana. ¿Sabremos vivir sin extenuarnos en la búsqueda de sentido? ¿Aceptando que "no hay redención de la condición humana, pero tampoco hay necesidad de redención" (John Gray)? ¿Nos bastará con aceptar —pero en toda su profundidad— que el sentido de la vida es vivirla?

De una u otra manera, todos y todas nos formulamos esta pregunta en algún momento de nuestra existencia: "¿Qué sentido tiene en última instancia la vida para el ser humano frente al devenir histórico de la humanidad, frente a su propia vida, y sobre todo frente a la muerte?". Albert Camus, en su ensayo *El mito de Sísifo*, también se planteó este interrogante en los siguientes términos […]: "La única pregunta metafísica seria es el suicidio: ¿la vida vale o no vale la pena ser vivida?". Asumiendo esta formulación de la pregunta sobre el sentido de la vida, nos adelantamos a responder categóricamente: ¡el sentido de la vida es vivirla![78]

Es también lo que sugiere el poeta turco Nazim Hikmet: "El vivir no admite bromas. / Has de vivir con toda seriedad, / como una ardilla, por ejemplo; / es decir, sin esperar nada fuera y más allá del vivir; / es decir, toda la tarea se resume en una palabra: VIVIR".

20

Thomas Cathcart y Daniel Klein, en su libro *Platón y un ornitorrinco entran en un bar* —reflexión filosófica a través de chistes y cuentecillos—, plantean la siguiente historia.

Un hombre que buscaba la verdad había oído que el gurú más sabio de toda la India vivía en la cima de la montaña más alta del país. Así que anduvo y anduvo, hasta que llegó a la mítica montaña. La cordillera era muy escarpada, y en más de una ocasión resbaló y se cayó. Cuando llegó a la cima estaba cubierto de cortes y heridas, todo magullado; pero se encontró con el gurú, sentado en la postura del loto delante de su cueva.

—¡Oh, sabio gurú! —dijo el aprendiz—. He venido hasta ti para preguntarte por el sentido de la vida.

—Ah, sí, el sentido de la vida… —dijo el gurú—. El sentido de la vida es una taza de té.

—¿Una taza de té? ¿He venido desde tan lejos hasta aquí para hallar el sentido de la vida y me dices que es una taza de té?

El gurú se encogió de hombros y dijo:

—Bueno, pues tal vez no sea una taza de té.

21

Abundando en lo anterior (en el *quizá no sea una taza de té*): Samuel Beckett le cuenta a un joven escritor amigo suyo, Charles Juliet, que la noche anterior ha tenido un largo insomnio y ha pensado en una obra de teatro. "Duraría un minuto", y el dramaturgo irlandés la cuenta del siguiente modo:

—Un ser solo, de pie, callado, inmóvil. Está un poco apartado, cerca de los bastidores. (*Con la mano, sobre la mesa que hace de escenario, me señala dónde está situado*). Todo sucede en una luz crespuscular. Aparece alguien. Avanza lentamente. Ve al personaje inmóvil. Se detiene, sorprendido:

—¿Está usted esperando a alguien?

Le contesta que no con la cabeza.

—¿Algo?

Idéntica respuesta.

Tras unos segundos, sigue andando. Entonces el otro le dice:

—¿Adónde va usted?

—No lo sé[79].

Podría parecer una situación desesperante de desorientación existencial… Pero ¿estamos seguros de que ha de leerse así? A mí me recuerda un proverbio doméstico (*Hausspruch*) suizo, que fascinó a Heinrich von Kleist: "Ich komme, ich weiss nicht, von wo? / Ich bin, ich weiss nicht, was? / Ich fahre, ich weiss nicht, wohin? / Mich wundert, dass ich so fröhlich bin". ("Vengo: no sé de dónde. / Soy: no sé qué. / Voy, sin saber adónde. / Me asombra estar tan alegre" [traducción mía])[80]. Quizá ahí está la clave: en lugar de extenuarnos en la búsqueda de un sentido de la existencia, ser capaces de desarrollar un talante de alegre apertura ante el misterio.

22

Rafael Sánchez Ferlosio reflexiona sobre el sentido de la vida y señala: "La simple concepción de *sentido* connota instrumentalidad". Es cierto: ¿por qué suponer que la vida tiene un fin, un objetivo —y encima uno solo, que nos vendría dado —y por quién? Lo único que cabe decir aquí, cerca de tantos sabios, sería: el sentido de la vida es vivir.

Y respirar con gratuidad.

23

Después de la Segunda Guerra Mundial, Albert Einstein se asombraba: "La gente vive ahora como lo hacía antes, […] y está claro que no han aprendido nada de los horrores que han tenido que superar. Las pequeñas intrigas con las que se complicaban la vida antes vuelven a ocupar la mayor parte de sus pensamientos. Somos una especie muy extraña"[81].

Los buenos huérfanos siguen dirigiendo plegarias al Padre o la Madre inexistentes. Las llamamos poesía, música, pintura, escultura, arte.

Dios Padre no existe —aunque hagamos bien en seguir orando hacia ese vacío—: pero la Madre Tierra está ahí.

24

"Todos somos judíos alemanes", decía uno de los lemas solidarios del Mayo francés de 1968.

Todos somos recién llegados.

Todos somos leves transeúntes (aunque nos soñemos héroes inmortales).

Todos somos extranjeros en casi todas partes (otro lema solidario, en este caso leído en la República Federal Alemana en los años ochenta).

Todos somos animales extraviados.

Todos somos simios averiados, vasijas resquebrajadas.

Todos somos potenciales cuidadores y potenciales torturadores.

Todos y todas hablamos en sueños.

Todos somos seres desvalidos; podemos imaginar tener una misión, pero en el mejor de los casos nos inventamos buenas tareas.

Todos somos *Homo narrans* y *Homo demens.*

Todos somos huérfanos.

Todas y todos somos mortales.

FRANZ HINKELAMMERT Y HENRY MORA JIMÉNEZ SOBRE CAPITAL HUMANO Y ESTRATEGIAS NEOLIBERALES PARA LA UNIVERSIDAD

Hoy está en marcha una estrategia mundial, conducida por el Banco Mundial y la OMC (Organización Mundial del Comercio), para reducir toda la educación, pero especialmente la universitaria, a un proceso de producción de "capital humano", considerando al "trabajo intelectual" y al "trabajador del conocimiento", como un factor de producción altamente especializado. La misma educación es transformada en una "inversión en capital humano", el estudiante es a su vez transformado en alguien que invierte en sí mismo como propietario de sí mismo en cuanto que capital humano. La empresa, que luego lo contrata, resulta ser ahora un receptor de "capital humano", quien paga un ingreso al dueño del capital humano, que es la persona contratada. Este ingreso ahora es considerado la rentabilidad del capital humano. Toda la práctica educativa es entonces vista como un lugar de producción en función de la rentabilidad de este circuito. Esta educación, por tanto, como lugar de producción de capital humano debe seguir los criterios de la rentabilidad mercantil. No hay lugar para ninguna cultura, excepto que tal cultura dé un aporte a la producción o consolidación del propio capital humano.

Si este proyecto se logra realizar implicaría el triunfo absoluto del capitalismo sobre el ser humano. Todo se disolvería en el negocio. El propio ser humano se disolvería en su definitiva transmutación en una parte de un engranaje gigantesco de un movimiento formalmente sin fin, de un crecimiento económico sin destino. Emerge entonces el problema de la pérdida del sentido de la vida, el cual carece de solución por el simple hecho de que la vida del capital humano no tiene sentido más allá de la valorización. El sentido de la vida es vivirla, sin embargo el capital humano no vive su vida; vive la vida del capital, que carece de por sí de un

sentido propio. (Esto se refleja en un best seller muy leído en Europa hace algunos años: Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte* —Nadeau, París 1994—. Este libro no reflexiona sobre los hechos, pero aun así presenta un reflejo perfecto del ser humano hecho capital humano.) La reducción de la vida al trabajo y del ser humano a factor de producción mutila el sentido de la vida y "distorsiona" las relaciones humanas fundamentales: la vida en familia, la afectividad, la dignidad, la sociabilidad, la solidaridad. Nos transformamos en autómatas de la valorización.

Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Editorial Caminos, La Habana, 2014, pp. 356-357.

25

Nos encontramos, escribe Zygmunt Bauman en uno de sus textos póstumos publicados en 2017, "más que nunca antes en la historia, en una situación de verdadera disyuntiva: o unimos nuestras manos o nos unimos a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común"[82].

En esta tremenda tesitura, me atrevo a proponer nueve indicaciones para pensar nuestro presente, a las que trataré de atenerme en las páginas que siguen:

1. *Lucidez —no autoengañarnos—*. Nada de *wishful thinking*. Aunque eso conduzca a ser considerados "extremistas" desde el "centro" de la cultura dominante, que sí que es extrema (¡nada más extremo que el capitalismo con su dinamismo autoexpansivo de crecimiento perpetuo!).
2. *No exagerar* (síntesis budista-cristiana a través del sabio jesuita Juan Masiá).
3. *Superar en lo posible el fetichismo de la mercancía*, la máxima fuente de alienación a lo largo de toda la Modernidad, como nos han recordado las "nuevas lecturas de Marx" (la *crítica del valor* de Robert Kurz y su gente, tan bien sintetizada por Anselm Jappe)[83].
4. *Desprendernos de la tecnolatría*. Tratar de pensar con la mayor objetividad posible acerca de la técnica (y la tecnociencia).
5. Perspectiva no solo de *longue durée* (Fernand Braudel), sino de *Big History: lo humano en perspectiva cósmica.*
6. Reconocer el *carácter fosilista de nuestra cultura* —y de nuestras ideas de emancipación humana—. Prioridad del binomio energía-clima.

7. "*Renaturalizar*" *las ciencias sociales y la filosofía* (Manuel Sacristán). No solo Marx, Nietzsche y Freud —también Sadi Carnot y Charles Darwin—. La autonomía del sujeto humano es un logro civilizatorio, pero no puede construirse sobre una fantasiosa oposición a la naturaleza.
8. Por eso, priorizar por encima de todo la *construcción de una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella*. No estamos por encima de la naturaleza —como observa Mª José Guerra—, sino que *somos naturaleza en la naturaleza*[84].
9. *Comprender (y venerar) el carácter excepcional de nuestra Madre Tierra, Gaia/Gea*, con sus impresionantes capacidades de autorregulación basada en la vida y favorable a la vida. La biosfera-en-geosfera de nuestro tercer planeta del sistema solar constituye un gran supersistema homeostático[85]: la comparación con la tórrida Venus y el helado Marte, desprovistos de vida, debería enseñarnos "temor y temblor". Si queremos tener un porvenir en la Tierra, cuidemos la vida. Nos va —literalmente— la vida en ello. Como señaló en muchas ocasiones la gran Lynn Margulis, *Homo sapiens* es peligroso para sí mismo (y para muchas otras especies), pero no para Gaia. "Gaia, una perra vieja, no está en absoluto siendo amenzada por los humanos. La vida planetaria sobrevivió por lo menos tres mil millones de años antes de que la humanidad fuera siquiera el sueño de un simio lúcido que deseaba una compañera sin pelo. Necesitamos honestidad. Necesitamos que nos liberen de nuestra arrogancia especie-centrista. [...] No somos los más importantes porque seamos tan numerosos, poderosos y peligrosos. Nuestra tenaz ilusión de poseer una patente de corso oculta nuestro verdadero estatus de mamíferos erectos y enclenques"[86].

Kimamori, voz japonesa: recolectar la fruta, salvo una pieza que se deja en el árbol. Para protegerlo, como talismán; para los pájaros, que han de comer (y necesitan por tanto más de una pieza, dicho sea de paso); para no olvidar nuestra finitud.

Si pudiéramos aceptar que somos, esencialmente, animales con responsabilidades especiales...

Variante sobre "el sentido de la vida es una taza de té": o quizá un vaso de buen gazpacho.

NOTAS

1. René Dubos, *Un animal tan humano*, Barcelona, Plaza & Janés, 1971, p. 25 (la ed. original en inglés es de 1968: *So Human an Animal: How We Are Shaped by Surroundings and Events*, Nueva York, Scribner Book Company).
2. Carlos de Castro, "Durante y tras el colapso: La Revolución Solidaria (1ª parte)", en *15/15/15*, 14 de diciembre de 2015 (http://www.15-15-15.org/webzine/2015/12/14/durante-y-tras-el-colapso-la-revolucion-solidaria-1a-parte/).
3. Carlos Aurtenetxe, "El libro infinito", en *La locura del cielo*, vol. 1, El Gallo de Oro, Bilbao, 2016, p. 290.
4. José Mª Parreño, *Llanto bailable,* La Poesía, Señor Hidalgo, Barcelona, 2003, p. 19.
5. Miguel Casado, *El sentimiento de la vista,* Tusquets, Barcelona, 2015, p. 15.
6. Abbas Kiarostami, *El viento y la hoja*, Salto de Página, Madrid, 2015, p. 33.
7. Señala Javier Sádaba que "la religión pertenece a zonas profundas de nuestro ser. En ese sentido es radicalmente antropológica. Son los humanos los que fantasean, crean mundos superiores al que nos ha tocado vivir, se ven necesitados de cobijo, rompen la barrera de lo que nos es posible conocer con nuestras limitadas capacidades produciendo, en fin, un conjunto de figuras que van más allá de las estrellas. A un observador venido de otra galaxia le maravillaría el poder imaginativo de los que habitan en la Tierra" (*La religión al descubierto,* Herder, Barcelona, 2016, p. 12).
8. Dos lecturas valiosas al respecto: Charles Taylor, *La era secular,* 2 vols., Gedisa, Barcelona, 2014 y 2015 respectivamente; y Peter Watson, *La edad de la nada,* Crítica, Barcelona, 2014.
9. Ambiguo porque, como argumenta Franz Hinkelammert, "la llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber. Desencantó algunos dioses para reencantar el mundo por los dioses falsos del fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Vivimos un mundo encantado y hace falta desencantarlo. Poner al ser humano como ser supremo para el ser humano implica este desencantamiento del mundo que hace falta. Eso implica un radical cambio en la relación con el mercado, el dinero y el capital. Nuestro mundo no es un mundo secularizado. La secularización del mundo es una tarea del futuro. Solamente encantando el ser humano concreto se hace posible un futuro desencantamiento del mundo. Quien desencanta al ser humano, solamente lo puede hacer reencantando el mundo. Eso significa que hay que poblar el mundo de dioses terrestres falsos para poder despreciar al ser humano. Pero la respuesta implica siempre y necesariamente una crítica de la economía política…", Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Arlekín, San José de Costa Rica, 2010, p. 159.
   O como lo expresa Paul Kingsnorth: "Nuestra religión material, como las religiones trascendentales de las que surgió, aspira a la eternidad. En el futuro todos seremos millonarios inmortales. Es imposible alcanzar el objetivo de nuestra religión; y si fuera posible, nos hallaríamos en el infierno…" ("El *axis* y el sicómoro", en el blog *Civallero & Plaza,* 23 de mayo de 2017 (http://civalleroyplaza.blogspot.com.es/2017/05/dejar-de-talarlos-volver-escucharlos.html).
   Desde un ángulo distinto, cabe también sugerir que el humanismo de la Modernidad es una religión secular. "El antídoto contra una existencia sin sentido y sin ley lo propuso el humanismo, un credo nuevo y revolucionario que conquistó el mundo durante los últimos siglos. La religión humanista venera a la humanidad, y espera que esta desempeñe el papel que Dios desempeñaba en el cristianismo y el islamismo y que las leyes de la naturaleza desempeñaban en el budismo y el taoísmo. […] Según el humanismo, los humanos deben extraer de sus experiencias internas no solo el sentido de su propia vida, sino también el sentido del universo entero. Este es el mandamiento primario que el humanismo nos ha dado: crea sentido para un mundo sin sentido. Según esto, la revolución religiosa fundamental de la Modernidad no fue perder la fe en Dios; más bien, fue adquirir la fe en la humanidad" (Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana,* Debate, Barcelona, 2016, p. 249). Ahora bien, puede replicarse a Harari que la intimación a "crear sentido para un mundo sin sentido" no tiene por qué desembocar necesariamente en la autodeificación del ser humano. Quizá quepa desarrollar un humanismo de buenos huérfanos, un humanismo humilde, descentrado y crítico del antropocentrismo: es la propuesta que se desarrolla en este libro.
10. Cabe ponerse al día reflexivamente en Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017.
11. En cuanto a la cuestión conexa de superar el tribalismo, la abordé en algún capítulo de mi libro *Interdependientes y ecodependientes.* (Segunda edición —con el título de *Ética extramuros*- en eds. UAM, Madrid, 2016.)
12. Reflexión interesante al respecto en Morris Berman, "Conciencia tribal y tradición ilustrada", en su libro *Cuestión de valores,* Sexto Piso, México DF y Madrid, 2011, p. 188 y ss.

13. Lewis Mumford, *El pentágono del poder* (vol. 2 de *El mito de la máquina*), Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011, p. 123.
14. En *La negación de la muerte* (1973) el antropólogo cultural Ernest Becker, sobre bases principalmente psicoanalíticas, sugirió que huir de la muerte es la fuerza motriz de la civilización. Muchos de los mayores logros de la humanidad, así como sus peores crímenes, pueden ser entendidos como intentos de esquivar nuestra mortalidad. Tal es también la tesis de Zygmunt Bauman: "El riesgo constante de la muerte (un riesgo siempre *sabido,* aunque se arroje a los oscuros abismos del inconsciente) es la base misma de la cultura" (*Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida,* Sequitur, Madrid, 2014, p. 49). Abordaremos estas cuestiones en el capítulo 5 de este libro.
15. A nadie se le escapa que la respuesta, para mucha gente —y para algunos de los y las mejores—, será: no, el ser humano no puede vivir sin Absolutos. Por ejemplo, Karls Jaspers y Simone Weil suponen que solo podemos hablar de valores postulando lo Absoluto. Y el filósofo checo Jan Patocka cree que la vida humana es imposible sin la confianza en un sentido absoluto: el sentido relativo se muestra al final como sinsentido (Josep M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica,* Gedisa, Barcelona, 2011, pp. 90-91).
    Giacomo Leopardi, uno de los europeos —situado justo en el quicio entre Ilustración y Romanticismo— cuyo pensamiento resulta más esclarecedor a la hora de acercarnos a algunos de los dilemas de la Modernidad, sostenía en 1820 que acaso llevar hasta el final la tarea desmitificadora del racionalismo sea exigir demasiado del animal humano: "La naturaleza es mucho más fuerte que la razón [...]. El hombre no vive más que de religión o de ilusiones. [...] Eliminadas del todo la religión y las ilusiones, todo hombre, mejor dicho, todo niño, cuando llega a poseer la facultad del raciocinio (ya que los niños no viven más que de ilusiones) se mataría impelido por su propia conciencia y nuestra raza se hubiera apagado en el mismo instante de nacer. Pero las ilusiones, como he dicho, persisten aun en contra de la razón y del saber, y es de esperar que sobrevivan en la marcha del progreso. En verdad, no hay camino que lleve más fácilmente a la actual condición de los hombres que, por una parte, el incremento y la divulgación de la filosofía que nos va sutilizando y pulveriza lo poco que nos queda, y por otra, la falta absoluta de objeto y causa de ilusión. Si tales causas determinaran a los hombres a perder todas las ilusiones y todos los olvidos… a perderlos para siempre, y a tener delante de sus ojos, tenaz y sin intervalos, pura y desnuda la verdad, seguramente de la raza humana no quedarían sino los huesos, como los de los animales de que se habló el siglo pasado". Giacomo Leopardi, *Mi vida sin esperanza*, Renacimiento, Sevilla, 2009, pp. 90-91.
    En una entrevista preguntan a Salvador Pániker cómo explica el fanatismo religioso que cuaja violentamente en una sociedad laica como la francesa, y el filósofo y editor responde: "Cuando empiezan las palabras con mayúsculas (Partido, Patria, Dios) empiezan los crímenes. El hombre no puede vivir sin absoluto, pero esto es lo más delicado, íntimo y peligroso que hay. Estos chicos se enganchan a un absoluto de cortocircuito que demuestra que la *paideia*, su formación, está mal hecha. No se integran. Más que una postura de Tercer Mundo es cansancio de civilización. La pedagogía es importantísima…". Pániker, "El defecto nacional es que nadie escucha ni cambia sus paradigmas",*El País*, 22 de diciembre de 2015 (http://cultura.elpais.com/cultura/2015/12/21/actualidad/1450724638_730197.html)
    Y en sentido contrario, Cornelius Castoriadis: cuando le preguntaban en una entrevista si resulta posible fundar una relación con la institución únicamente sobre la razón, sin rastro de sacralidad o mito, contestó: "Todos nosotros somos un pozo sin fondo, y este sin fondo está, evidentemente, abierto al sin fondo del mundo. Normalmente nos agarramos al brocal del pozo y ahí pasamos la mayor parte de nuestra vida: Pero el *Banquete* [de Platón], el *Réquiem* [de Mozart], *El Castillo* [de Kafka] vienen de este sin fondo y nos lo hacen ver. Yo no necesito ningún mito particular para reconocer este hecho. Los propios mitos, como las religiones, tienen algo que ver con este sin fondo al tiempo que tratan de enmascararlo: le dan una *figura* determinada y precisa que, al mismo tiempo que lo reconocen, en cuanto tratan de *fijarlo* también lo ocultan. Lo sagrado es el simulacro instituido del *sin fondo*. Yo no necesito para nada los simulacros, y mi modestia me hace pensar que si yo puedo vivir sin simulacros, todo el mundo puede también vivir sin ellos. Detrás de su pregunta me parece ver la idea de que solo el mito puede fundar la adhesión de la sociedad a sus instituciones. Como usted sabrá, ésa era la idea de Platón: la 'mentira de los dioses'. Pero las cosas están muy claras: por muy 'divina' que sea, se trata de una mentira". Cornelius Castoriadis, "El intelectual como ciudadano" (entrevista para *Esprit*), *El Viejo Topo* 347, diciembre de 2016, p. 47 (la entrevista original es de 1979).
16. Sobre colapsos ecológico-sociales véase: Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Jared Diamond, *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen,* Debate, Barcelona, 2006. Peter Turchin y Surgey Nefedov, *Secular Cycles,* Princeton University Press, 2009. Ugo Bardi, *Los límites del crecimiento retomados,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2014. Ferran Puig Vilar, *¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual?,* libro publicado en varias entregas en su blog *Usted no se lo cree* durante las navidades de 2014-2015

(entre el 23 de diciembre y el 17 de enero) (https://ustednoselocree.com/background-climatico/otros/hasta-que-punto-es-inminente-el-colapso-de-la-civilizacion-actual-indice-tentativo/). Emilio Santiago Muíño, *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*, Enclave de Libros, Madrid, 2015. Carlos Taibo, *Colapso*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016. Manuel Casal Lodeiro, *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial*, La Oveja Roja, Madrid, 2016. Nafeez Mosaddeq Ahmed, *Failing States, Collapsing Systems: BioPhysical Triggers of Political Violence*, Springer, 2017. Ugo Bardi, *The Seneca Effect: Why Growth is Slow but Collapse is Rapid*, Springer, 2017.

17. Emilio Santiago Muíño, *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016, p. 58.
18. "La crítica de la religión es la condición previa de cualquier otra crítica", pensaba el joven Marx. Y tiene razón —en la medida en que entendamos "religión" como "cosmovisión irracional", por ejemplo, atendiendo a uno de los componentes de ese cajón de sastre que llamamos "religión". Pero en cuanto recapacitamos un momento, nos daremos cuenta de que entonces la religión que hoy prevalece en una sociedad como la nuestra es el economicismo capitalista…
19. Harald Welzer, *Selbst denken —Eine Anleitung zum Widerstand*, Fischer, Francfort del Meno, 2013, p. 57 y ss.
20. A la metarreligión del humanismo (especificada luego en las tres religiones del liberalismo, el comunismo y el nazismo) le estaría sustituyendo hoy la emergente religión del *dataísmo*: Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana, op. cit.*, capítulo 11 ("La religión de los datos").
21. Jorge Riechmann, *El siglo de la Gran Prueba*, Baile del Sol, Tegueste (Tenerife), 2013.
22. Francisco Fernández Buey, prólogo a *Seis conferencias* de Manuel Sacristán (edición de Salvador López Arnal); ahora en Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán* (edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir), El Viejo Topo, Barcelona, 2015, p. 403.
23. Paolo d'Iorio, "Nietzsche sirve para reafirmar el laicismo" (entrevista), *El País*, 18 de septiembre de 2016.
24. Véase, por ejemplo, Albert Schweitzer, *Filosofía de la civilización I: Decaimiento y restauración de la civilización*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1962, p. 16.
25. José Jiménez Lozano, *Los cuadernos de Rembrandt*, Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 49.
26. Frans de Waal define la religión/ espiritualidad en términos no teístas, del siguiente modo: "la reverencia compartida por lo sobrenatural, lo sagrado o lo espiritual, junto con los símbolos, rituales y cultos asociados" (*El bonobo y los diez mandamientos*, Tusquets, Barcelona, 2014, p. 222). No hay cultura humana que carezca de religión, en este sentido.
27. Max Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (edición de Juan José Sánchez), Trotta, Madrid, 2000, p. 169.
28. Anotación 131 de *Hojas de Hipnos* (traducción de J. R.).
29. Mumford, *El pentágono del poder*, *op. cit.*, p. 638. Vale aquí la pena recordar que el "complejo de poder" al que se refiere Mumford es la configuración pentagonal que da título a esta obra suya capital de 1970, y que podríamos llamar "las cinco Pes": *power, property, productivity, profit, publicity* (poder/ energía, propiedad, productividad, beneficio y propaganda) (pp. 268-269).Volveremos sobre este importante asunto de las cosmovisiones (o paradigmas culturales) más abajo.
30. En su *Tratado sobre la tolerancia* de 1767. La cita ampliada diría: "La naturaleza dice a todos los hombres: os he hecho nacer a todos débiles e ignorantes, para vegetar unos minutos sobre la tierra y para abonarla con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, socorreos; puesto que sois ignorantes, ilustraos y toleraos". Todo ello no quita que tengamos que volver autocríticamente sobre la noción de tolerancia de la Ilustración europea. Nos lo recordó muchas veces Paco Fernández Buey, y lo sigue haciendo Santiago Alba Rico: "He escrito a menudo contra la tolerancia, y citando precisamente un famoso discurso del Conde de Mirabeau en plena Revolución francesa (1790). La tolerancia, decía Mirabeau, es la virtud de aquellos que, creyéndose en posesión de la verdad, condescienden a perdonar el error de los demás. Digamos que, cuando se tiene el poder de matar al otro, la tolerancia es preferible a su contrario, la intolerancia, pero expresa, en todo caso, la superioridad del tolerante sobre el tolerado. Cada vez que los 'blancos' se piden tolerancia a sí mismos están perdonando la vida a los 'negros'. Un contexto en el que los seres humanos se 'toleran' recíprocamente es un contexto de pura suspensión provisional de las hostilidades en una guerra siempre activa en la que la parte más fuerte se reprime a sí misma por interés coyuntural, pero a la que nada impide, apenas cambien las circunstancias, reanudar con ventaja la batalla; y en la que la parte más débil, protegida solo por el capricho de los poseedores de la verdad, se prepara sin parar para una violencia reactiva. La tolerancia —viene a decir Mirabeau o le obligo a decir yo a Mirabeau— es la prueba de un fracaso total de las instituciones republicanas, incapaces de frenar la desigualdad, la racialización y la guerra. Nadie negará que ese fracaso es un hecho en la Europa de hoy…". Santiago Alba Rico, "Tolerancia e integración: el fracaso de la *Modernidad*", *Cuarto Poder*, 12 de julio de 2017 (https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2017/07/12/tolerancia-e-integracion-fracaso-la-modernidad/).

31. Texto luego recogido en las páginas iniciales de Manuel Sacristán: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987; aquí se cita la p. 10.
32. Juan Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 235-236.
33. Watson, *La edad de la nada, op. cit.*, pp. 739 y 748.
34. Un par de excepciones en nuestra lengua: *Filosofía inacabada*, de Marina Garcés, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015; y *Tierra de nadie*, de Antonio Campillo, Herder, Barcelona, 2015.
35. Mikael Höök *et al.* (2010): "Validity of the fossil fuel production outlooks in the IPCC Emission Scenarios", *Natural Resources Research*, 19: 63-81, 2010, doi: 10.1007/s11053-010-9113-1 - http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:301406/FULLTEXT01.pdf . La conclusion de Hook es: "The current set, SRES, is biased toward exaggerated resource availability and unrealistic expectations on future production outputs from fossil fuels". Véase también Mikael Höök y Xu Tang: "Depletion of fossil fuels and anthropogenic climate change. A review", *Energy Policy*, 2012, doi:10.1016/j.enpol.2012.10.046 . (Nota de Ferran Puig Vilar.)
36. Gail Tverberg, "Oil limits and climate change - How they fit together", en el blog *Our Finite World*, 11 de abril de 2014 (http://ourfiniteworld.com/2014/04/11/oil-limits-and-climate-change-how-they-fit-together/).
    Escribe Tverberg: "One of the big issues is that energy supplies seem to be leaving us, indirectly through economic changes that we have little control over. The IPCC report is written from the opposite viewpoint: we humans are in charge and need to decide to leave energy supplies. The view is that the economy, despite our energy problems, will return to robust growth. With this robust growth, our big problem will be climate change because of the huge amount of carbon emissions coming from fossil fuel burning. Unfortunately, the real situation is that the laws of physics, rather than humans, are in charge….". (Nota de Ferran Puig Vilar.)
37. Graham M. Turner, *Is Global Collapse Imminent? An Updated Comparison of The Limits to Growth with Historical Data*, Melbourne Sustainable Society Institute Research Papers, nº 4, 2014, http://www.sustainable.unimelb.edu.au/files/mssi/MSSI-ResearchPaper-4_Turner_2014.pdf
    Escribe Turner: "Somewhat ironically, the apparent corroboration here of the LTG BAU implies that the scientific and public attention given to climate change, whilst tremendously important in its own right, may have deleteriously distracted from the issue of resource constraints, particularly that of oil supply. Indeed, if global collapse occurs as in this LTG scenario then pollution impacts will naturally be resolved— though not in any ideal sense! ". (Nota de Ferran Puig Vilar.)
38. Carlos de Castro Carranza, "Expertos asustados y realimentaciones", en el blog del Grupo de Energía y Dinámica de Sistemas, 28 de septiembre de 2014 (http://www.eis.uva.es/energiasostenible/?p=2234) (Nota de Ferran Puig Vilar.)
39. Dolores García, "A new world model including energy and climate change data", en First International Workshop Mission Earth, Modeling and Simulation for a Sustainable Future, 26 de enero de 2009. Véase http://europe.theoildrum.com/node/5145 (Nota de Ferran Puig Vilar.)
40. Y si solo se tratase de nuestras carencias antropológicas… El problema mayor, claro está, es que la impersonal dinámica autoexpansiva del capital, y el impulso de una tecnociencia que se despliega de forma parcialmente autónoma, lanzan a las sociedades industriales a un violento choque contra los límites biofísicos del planeta.
41. Según el ingeniero de Google Ray Kurzweil, "la Singularidad será un acontecimiento que sucederá dentro de unos años con el aumento espectacular del progreso tecnológico, y debido al desarrollo de la inteligencia artificial y a la convergencia de las tecnologías NBIC (Nanotecnología, Biotecnología, Tecnologías de la Información y de la Comunicación y Neurocognitivas). Esa situación ocasionaría cambios sociales, culturales, políticos y económicos inimaginables, imposibles de comprender o predecir por cualquier humano anterior al citado acontecimiento. En esta fase de la evolución el transhumanismo predice que se producirá la fusión entre tecnología e inteligencia humana, dando lugar a una era en que se impondrá la inteligencia no biológica de los posthumanos. A lo largo de este proceso, el transhumanismo quiere difundir una ideología y una cultura favorables al 'mejoramiento humano' (del inglés *human enhancement*) a través de la adopción de unas mejoras artificiales en el ser humano (genéticas, orgánicas, tecnológicas) con el objetivo declarado de hacerlo más inteligente, más longevo, más perfecto, más feliz, incluso para que pueda llegar a alcanzar la inmortalidad cibernética y la conquista del universo." Albert Cortina y Miquel-Àngel Sierra, "Un futuro post-humano", *El País*, 3 de enero de 2015 (http://tecnologia.elpais.com/tecnologia/2015/12/29/actualidad/1451389449_117291.html) . Los autores han compilado el libro *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2015.
42. El budismo es seguramente el intento más profundo de asumir la condición humana sin autoengaños —nuestra finitud y mortalidad— y poner remedio a nuestra condición de simios averiados en una

autoconstrucción que se propone la *metanoia*, la transformación/conversión de lo humano. No es una religión filosófica más (aunque todas tengan mucho que aportarnos —también las tradiciones del judeocristianismo y las que nos llegan del mundo grecorromano).

43. Yayo Herrero, "El decrecimiento no es una opción. Lo es llegar a él de manera fascista o justa" (entrevista), *Asturias 24*, noviembre de 2015 (http://mas.asturias24.es/secciones/entrevistas-en-el-toma-3/noticias /el-decrecimiento-no-es-una-opcion-lo-es-llegar-a-el-de-manera-fascista-o-justa/1448120172). También Jordi Pigem ha indicado que la economía contemporánea ha emergido como la primera religión verdaderamente universal en la que "el *ora et labora* dejó paso a otra forma de ganarse el paraíso: producir y consumir. Como ha señalado David Loy, la ciencia económica no es tanto una ciencia como la teología de esta nueva religión. Una religión que tiene mucho de opio del pueblo (Marx), mentira que ataca a la vida (Nietzsche) e ilusión infantil (Freud)".
44. Rafael Argullol, "Vivimos en un vértigo inmovilizador", entrevista en *eldiario.es*, 19 de junio de 2015 (http://www.eldiario.es/alternativaseconomicas/Rafael-Argullol-Vivimos-vertigo-inmovilizador_6_400419972.html). El texto continúa de la siguiente forma: "Además, hay muchísima información, pero todo el mundo está amnésico. De hecho, el problema debe de ser muy antiguo, porque Heráclito ya decía que la mucha erudición no proporciona la comprensión; nosotros podríamos decir que la mucha información no proporciona la comprensión. A los estudiantes de este año en la universidad les pregunté por el tsunami, que es algo que pasó hace solo siete u ocho años. Nadie recordaba nada. Eso es la idolatría de nuestra época, el baile alrededor del becerro: bailas, bailas para ir olvidando toda pregunta. Solo a veces se rompe el sortilegio: cuando uno tiene que enfrentarse individualmente a situaciones muy críticas, por ejemplo, la muerte de los seres queridos, parece que, por un momento, el hombre vuelve a ser capaz de mirar."
45. "Es imposible mantener el orden sin sentido. El gran proyecto político, artístico y religioso de la Modernidad ha sido encontrar un sentido a la vida que no esté originado en algún gran plan cósmico", señala Yval Noah Harari (*Homo Deus. Breve historia del mañana, op. cit.*, p. 248).
46. M. Lerner y D. Miller: "Just World research and attribution process: looking back and ahead", *Psychological Bulletin*, vol. 85, núm. 5, 1978.
47. Nick Cooney, *Cambio en el corazón: Cómo puede enseñarnos la psicología a generar el cambio social*, Plaza y Valdés, Pozuelo (Madrid) 2015, p. 53.
48. La *disonancia cognitiva* es el estado de tensión desagradable que se produce cuando un individuo mantiene simultáneamente dos cogniciones o certezas (ideas, actitudes, creencias, opiniones) psicológicamente incompatibles. La teoría (confirmada por numerosos experimentos de psicología social empírica) predice que las personas intentarán reducir esa desagradable tensión, reducirán su disonancia cognitiva, o bien cambiando una o ambas de las cogniciones o certezas para hacerlas más compatibles entre sí, o bien añadiendo nuevas condiciones que ayuden a tender un puente entre las originales (véase E. Aronson, *El animal social. Introducción a la psicología social* —quinta edición—, Alianza Editorial, Madrid, pp. 142-143, 171-172, 201).
    El fenómeno fue agudamente percibido por Albert Einstein en los inicios de la era atómica: "Las gentes, después de enterarse de la horrible naturaleza de las armas atómicas, no han hecho nada al respecto y, en términos generales, han borrado toda inquietud de sus mentes. Un peligro que resulta difícil de evitar es mejor olvidarlo..." Albert Einstein, "Guerra atómica o paz", *Atlantic Monthly*, Boston, noviembre de 1945; ahora en *Mis ideas y opiniones*, Bosch, Barcelona 1980, p. 108.
49. Cooney, *Cambio en el corazón*, *op. cit.*, p. 79.
50. Véanse las reflexiones de Neil Levy sobre anosognosia —negar que se padece una enfermedad— en el capítulo VIII ("El autoengaño: lo normal y lo patológico") de su libro *Neuroética*, Avarigani eds. 2014, sobre todo pp. 371-375. Véase también Dan Ariely, *Por qué mentimos... en especial a nosotros mismos*, Ariel, Barcelona, 2012, pp. 148-149. El cerebro humano muestra una considerable *especialización lateral*, algo que apenas se da en otros animales, y el neurocientífico Gazzaniga especula que tal vez sea esta la característica que ha hecho posible la singularidad de la condición humana. En efecto, los dos hemisferios del cerebro están especializados, de tal modo que el derecho se enfoca en la percepción y el izquierdo está principalmente involucrado en la cognición, por lo que este hemisferio resulta crucial para el comportamiento inteligente, para la habilidad de percibir a un tiempo aspectos físicos y esenciales de nuestros congéneres: la moralidad humana, el arte... y también el engaño. Véase Michael S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos?*, Paidós, Barcelona, 2010.
51. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana, op. cit.*, p. 166.
52. Qohelet (Eclesiastés) 1, 2. Seguimos la edición de *Nueva Biblia española*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 1.373.
53. Ellas escriben que "una perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos)

se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor" (Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo (teoría crítica y perspectivas)*, Icaria, Barcelona, 2015, p. 49). Ahora bien, amigas: hay mucha simbiosis en la naturaleza, ¡pero también mucha depredación! No puede una ignorar lo segundo y quedarse solo con lo primero, para construirse una cabaña mental más confortable…Una anécdota para que se vea el problema: en junio de 2017, en Barcelona, un conocido depositó un pollo de gaviota caído en un *terrat* (azotea) donde estaban otras gaviotas (y su propio nido). Pensaba que podría quizá así salvarse, pero lo que ocurrió fue que las gaviotas se comieron al pollo de gaviota. El error en que incurre a veces el ecofeminismo es idealizar la naturaleza. Permanezcamos atentos…

54. Morris Berman, *Cuestión de valores*, *op. cit.*, p. 145.
55. Berman, *op. cit.*, p. 144.
56. Otra gran delimitación posible de la religión es en función del ritual: "Hay que emplear la palabra *religión* para designar un fenómeno que comporta imágenes, personas, ofrendas, fiestas, lugares consagrados a Dios o a los dioses" (Pierre Hadot en *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009, p. 69). Según el sabio francés, la religión liberada de los aspectos sociológicos y rituales y reducida a un ejercicio de la presencia de dios pertenece al orden de la filosofía o la sabiduría.
57. Daniela y Olivier Föllmi, *Orígenes. 130 pensamientos de maestros africanos,* Lunwerg, Madrid, 2016, p. 204.
58. José Jiménez Lozano, *Impresiones provinciales,* Confluencias, Salamanca, 2015, p. 135.
59. Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, Nueva York, 1995, p. 28; citado en Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo,* Taurus, Barcelona, 2016, p. 104.
60. Juliana de Norwich vivió de 1342 a 1416 aproximadamente; es famoso su aserto de que *All shall be well, and all shall be well, and all manner of thing shall be well* —"Todo irá bien, y todo irá bien, y toda clase de cosas irán bien"—, citado en el siglo XX por el poeta T. S. Eliot en su obra *Cuatro cuartetos* —dentro del último cuarteto, "Little Gidding"). Paul F. Knitter escribía en 2002: "El propósito de la existencia, de toda existencia, la humana y la de todos los seres vivientes, es ser conductos o encarnaciones del esfuerzo del Espíritu por crear una belleza y una unidad cada vez mayores en este maravilloso drama que es la existencia. La principal manera en la cual aparece esta belleza es a través de las interconexiones de seres cada vez más diversos… Otra palabra para tales interconexiones vivificantes es la compasión —la bondad amorosa, el amor." (*Sin Buda no podría ser cristiano,* Fragmenta, Barcelona, 2016, p. 166).
61. Para el análisis de esta creencia en los estoicos, véase Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida, op. cit.*, pp. 233-234.
62. José Gómez Caffarena (ed.), *Religión* (vol. 3 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, Madrid, 1993, p. 17.
63. Henryk Skolimovski, *Filosofía viva,* Atalanta, Vilaür (Gerona), 2017, p. 34.
64. Teilhard de Chardin resulta paradigmático para estas posiciones en el siglo XX. Concibe "la evolución como un proceso que va adquiriendo cada vez mayor complejidad, en cuya estela surgen nuevas capas de conciencia. […] Si podemos decir que el principio antrópico es una fuerza dotada de cierta inteligencia, entonces la evolución no es menos inteligente" (Skolimovski, *Filosofía viva, op. cit.*, p. 34). Más abajo volveremos sobre Teilhard.
65. Comentando algunos aspectos del libro de Daniel Kahneman, *Pensar rápido, pensar despacio* (Debate, Barcelona, 2012), el periodista John Carlin arranca con el siguiente ejemplo de D. K.: "Dos equipos de fútbol que ocupan la misma posición en la tabla, con el mismo número de victorias y derrotas, se enfrentan a mitad de temporada y uno gana por un margen decisivo. Instantáneamente revisamos nuestra evaluación de los méritos de ambos equipos. Ajustándonos a la nueva información, juzgamos que el ganador es más fuerte, más hábil, más completo que el perdedor y que tiene mejores posibilidades de proclamarse campeón. […] Cuanto más se identifica uno con el equipo ganador más uno suprime aquellos elementos que ponen en cuestión la habilidad como factor decisivo en la victoria. Emitimos nuestros juicios, en el fútbol, como en todo, en función de nuestros deseos o circunstancias y no de la compleja, enigmática y azarosa realidad. […] 'El cerebro humano necesita mensajes sencillos sobre el triunfo y el fracaso que identifican las causas e ignoran el poder de la suerte', escribe Kahneman, y agrega: 'Es todo cuestión de darle sentido al mundo, de la necesidad de creer que es más coherente de lo que es… de la necesidad de creer que el mérito tiene su recompensa'. El mismo proceso selectivo mental, lo que Kahneman llama el pensamiento rápido, nos permite depositar toda nuestra fe en la grandeza de nuestro equipo de fútbol o de nuestro político predilecto. Saltamos a una conclusión en base a evidencia limitada y suprimimos la duda, la ambigüedad o hechos incómodos que nos puedan arruinar el cuento. 'Las explicaciones que nos gustan', escribe Kahneman, 'atribuyen un papel más importante al talento o a la virtud o a la estupidez que a la suerte y se centra en unos pocos acontecimientos que nos llaman la atención y no en innumerables acontecimientos que no ocurrieron'. Todo se basa, agrega, en

nuestra casi ilimitada capacidad de ignorar nuestra ignorancia. Así es que nos convencemos de que los nuestros son los mejores y los dignos merecedores de la victoria, sean ellos un equipo de fútbol o Donald Trump. Así es que, cada día más, la política se *futboliza* y el pensamiento despacio, el que se enfrenta a la complejidad de la vida, desaparece del mapa" (John Carlin, "La futbolización de la vida", *El País*, 18 de diciembre de 2016; http://deportes.elpais.com/deportes/2016/12/17/actualidad/1482004976_864343.html).

66. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, *op. cit.*, p. 238 y ss.
67. Hans Jonas, "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", en *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000.
68. Esta historia, sin embargo, es más compleja. Lewis Mumford ha subrayado que "cambios tan formidables como los que han tenido lugar en los últimos tres siglos solamente podían darse a partir de un profundo viraje religioso que permeara todos y cada uno de los ámbitos de la existencia", a saber, un viraje hacia la veneración del dios Sol como símbolo del nuevo poder centralizado y la nueva interpretación mecanicista del mundo: el historiador y filósofo estadounidense desarrolla esta interpretación en el capítulo 2 ("El regreso del Dios Sol") de *El pentágono del poder* (vol. 2 de *El mito de la máquina)*, *op. cit.*, p. 58). Unas líneas más: "Cuando le preguntaron a Pitágoras por qué vivía, replicó: *Para contemplar el cielo y la naturaleza.* Este era el tono de la nueva ciencia [de Copérnico y Galileo]. Del mismo modo Anaxágoras [...], acusado de desdeñar a los suyos y a su propia ciudad, respondió señalando al cielo y diciendo: *Me importa desde luego muy mucho mi patria.* Sustituir el universo cristiano, enfocado en la existencia del hombre y su salvación final, por un universo puramente impersonal, carente de un Dios aparte del propio Sol abrasador o de un propósito visible o una meta humana deseable, podría parecer un mal cambio; es más incluso una pérdida lamentable. Pero tuvo el efecto compensatorio de convertir a la ciencia en la única fuente de significado, y la adquisición de la verdad científica, en el único objetivo trascendente" (p. 59). Esta perspectiva podría en efecto captar el modo principal de búsqueda de sentido de una parte de las elites ilustradas desde los comienzos de la "Revolución científica" en el siglo XVII; con el curso del tiempo, a partir del siglo XIX, serán los beneficios de la tecnología en la vida cotidiana lo que proporcionará una propuesta religiosa de sentido a toda la sociedad (y podremos entonces hablar de *tecnolatría*).
69. Hans Jonas, "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", *op. cit.*, p. 283.
70. En cierta ocasión Teilhard lo definió así: "Si se la extrapola hacia el futuro, la convergencia técnico-socio-mental de la Humanidad sobre sí misma impone la previsión de un paroxismo de Co-reflexión, a determinada distancia concreta delante de nosotros en el Tiempo: paroxismo que no puede definirse mejor (ni de otro modo) sino como un punto crítico de Ultra-Reflexión. No podríamos naturalmente imaginar ni describir dicho fenómeno (que implica aparentemente una evasión del Espacio y del Tiempo). Sin embargo, algunas condiciones energéticas precisas, que ha de cumplir el acontecimiento previsto (activación creciente, en el hombre, al aproximarse el hecho del 'gusto por la evolución' y del 'deseo de vivir'), nos obligan a pensar que coincide con un acceso definitivo a lo irreversible (puesto que la perspectiva de una Muerte total detendría en seco, por desánimo, la marcha de la Hominización). Este término superior de la Co-reflexión (es decir, de hecho de la unanimización) humana es el que he denominado 'Punto Omega': foco cósmico personalizante de unificación y de unión". Teilhard de Chardin, "Yo me explico", Nueva York, 14 de enero de 1954.
71. Henryk Skolimowski, *Filosofía viva*, *op. cit.*, 2017, p. 28. Las cursivas son del autor.
72. Albert Schweitzer, *Civilización y ética*, Sur, Buenos Aires, 1962, p. 18. (El original alemán de este libro —*Kultur und Ethik*— es de 1923). Skolimowski, quien sigue a Schweitzer en la reivindicación de la importancia de la *Weltanschauung* (cosmovisión) y en su idea básica de reverencia por la vida, haría bien en seguirle también aquí.
73. David Lyon, *Postmodernidad (segunda edición)*, Alianza, Madrid, 2000, p. 28.
74. Véase Francisco Fernández Buey, *Para la Tercera Cultura*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013.
75. Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI (Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones), San José de Costa Rica, 1984. Del mismo autor, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*, Arlekín, San José de Costa Rica, 2007.
76. Jorge Riechmann, "Hacia una teoría de la racionalidad ecológica", capítulo 2 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.
77. A. C. Grayling, *La elección de Hércules. El placer, el deber y la vida buena en el siglo XXI*, Biblioteca Buridán/ Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2009, p. 40. El filósofo británico sugiere a continuación que estos valores son "la libertad y la dignidad del individuo, la amistad y el amor, y la creatividad". Esto parece un poco limitado: quizá habría que añadir a esa *short list* valores como la sustentabilidad, la biofilia y el cuidado.
78. Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Editorial Caminos, La Habana, 2014, p. 21.

79. Charles Juliet, *Encuentros con Samuel Beckett,* Siruela, Madrid, 2006, pp. 74-75.
80. Por cierto que estos versos evocan el poemilla de Augusto Ferrán, poeta romántico de formación germánica, amigo del alma de Bécquer: "¿Quién eres? —Ya ni me acuerdo./ ¿De dónde vienes? —No sé./ ¿A dónde vas? —Qué sé yo./ ¿Qué haces aquí? —¡Qué he de hacer!" (poema CXXXII de *La soledad*). Pero la chatura de estos versos queda muy por debajo de la misteriosa, inacabable resonancia del *Haussprucb* suizo, claro.
81. Albert Einstein, carta del 30 de diciembre de 1945. Ahora en *Albert Einstein: el libro definitivo de citas,* Plataforma Editorial, Barcelona, 2014, p. 47.
82. Se diría un eco de la advertencia de W. H. Auden en su poema PRIMERO DE SEPTIEMBRE DE 1939 —el poeta británico ante las catástrofes del siglo XX, el sociólogo polaco ante las del siglo XXI… Escribió Auden en ese poema justo cuando comenzaba la Gran Carnicería: "Debemos amarnos los unos a los otros o morir" ("…There is no such thing as the State/ And no one exists alone;/ Hunger allows no choice/ To the citizen or the police;/ We must love one another or die…").
83. Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía,* Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016.
84. Mª José Guerra, *Breve introducción a la ética ecológica,* Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, p. 21.
85. Hace tiempo que la *hipótesis Gaia* se convirtió en la *teoría Gaia*: nuestro medio ambiente planetario es homeostático. El sistema de la Tierra se autorregula, tendiendo a mantener constantes su temperatura y composición atmosférica. James E. Lovelock lo comprendió en los años setenta del siglo XX, y desde entonces hemos ido entendiendo cada vez más de la inmensa complejidad de estos mecanismos de autorregulación y del papel crucial de los seres vivos en ello. Véase James E. Lovelock, *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (Orbis, Barcelona 1986; original inglés de 1979 en Oxford University Press); y William I. Thompson (ed.), *Gaia. Implicaciones de la nueva biología* (Kairós, Barcelona, 1989). "La teoría Gaia está basada en una simple idea: los seres vivos influyen en su entorno, no solo se adaptan a él. El conjunto de los seres vivos o biota tiene tanta importancia en el entorno global o biosfera que se abre la puerta a la idea de coevolución y regulación del ambiente por parte del conjunto de los vivientes, y juntos, ambiente y seres vivos, hacen al sistema global como si de una entidad vida se tratara" (Carlos de Castro, *El origen de Gaia,* Editorial @becedario, Badajoz, 2008, p. 175).
86. Lynn Margulis, *Planeta simbiótico,* Debate, Madrid, 2002, pp. 140-141.

CAPÍTULO 1

EL NO ACTUAR EN AQUELLOS DÍAS…[1]

Cuando se dan pronósticos o desenlaces infaustos en los asuntos públicos, quieren que todos, en su facción, sean ciegos y bobos, que nuestra persuasión y nuestro juicio sirvan, no a la verdad, sino a la proyección de nuestro deseo. Más bien erraría yo por el otro extremo, tal es mi temor de que mi deseo me seduzca[2].

MICHEL DE MONTAIGNE

El imperativo de crecimiento del capitalismo no tiene nada que ver con filosofías, modelos, paradigmas, éticas o con los números en los que se centran expertos y economistas. Ni se puede "reinventar", como algunos piensan, para que sea algo ecológicamente sensato y socialmente justo. Al contrario, es un sistema económico que tiene fuerzas internas básicas —sobre todo la búsqueda de beneficio y la competencia entre empresas— que operan de tal forma que promueven el crecimiento exponencial provocando simultáneamente enormes efectos negativos, tanto sociales como ecológicos. Y cuando el crecimiento en este sistema falla, lo que Herman Daly define como "una economía de crecimiento fallida", las formas más crueles de austeridad prevalecen, dando lugar a condiciones cada vez más desiguales y formas más brutales de explotación tanto de los seres humanos como de la Tierra[3].

FRED MAGDOFF

Los grandes cambios se producen hacia 1955… con la victoria de la sociedad de consumo y todas las consecuencias derivadas de ese mundo exponencial en que el planeta ha sido objeto de saqueo. […] Este mundo tecnológico es para mí un mundo condenado, se condena a sí mismo, es un mundo suicida[4].

HENRI CARTIER-BRESSON

Con lo que sabemos hoy, efectivamente en los años noventa del siglo XX el colapso seguramente ya no había forma de evitarlo. A finales de 2015 es ya una obviedad que la mayoría se empeña en no ver. Es más, diría que la razón fundamental de que siempre haya sido inevitable el colapso de esta civilización no es el pico del petróleo unido a los otros picos en un contexto de cambio climático, pérdida de biodiversidad y funciones ecosistémicas y aumento desgarrador de la desigualdad humana. No. La razón fundamental es que la mayoría no quieren ver que el colapso se nos viene encima y de hecho no lo verán como tal una vez que todo lo que definimos como civilización occidental se vaya viniendo abajo[5].

CARLOS DE CASTRO

> Sabemos que enfrentar la catástrofe ambiental no es un desafío desmesurado; no se necesita tanto en términos de esfuerzo humano. Pero las posibilidades de que algo ocurra son mínimas[6].
>
> Simon Critchley

> SISTEMA DE CLASES TIPO TITANIC. // Cuando el capitalismo nos dice: / ¡Sálvese quien pueda!, / en realidad nos está diciendo / que el salvamento se hará / según el importe del billete / y el espacio disponible[7].
>
> Antonio Orihuela

> Poetas despertad mientras estéis a tiempo, / antes de que la poesía del mundo / se vaya; / antes de que caiga sobre el hombre / un peso insoportable… // Venid corriendo / a cantar vuestro canto de Amor / para que los niños no sucumban[8].
>
> Solano Trindade

> El no actuar en aquellos días era tan criminal como el propio crimen[9].
>
> Jean Améry

¿DÓNDE ESTAMOS?

Julio y agosto de 2016, y julio de 2017, han sido los meses más cálidos en el planeta Tierra desde que hay registros (1880)[10]. El año 2016, en su conjunto, fue el más cálido que ha experimentado la Tierra desde que empezaron esos registros hace 137 años, según confirmó la Agencia Nacional de Océanos y Atmósfera (NOAA) de Estados Unidos en agosto de 2017[11]. En 2015, por primera vez, la temperatura promedio de la superficie de la Tierra superó un grado centígrado de aumento con respecto a la época preindustrial[12]. En 2016 rebasamos las 400 ppm de dióxido de carbono en la atmósfera (descontando las subidas y bajadas estacionales)[13]; el límite de seguridad, como se sabe, está en torno a las 350 ppm.

Y 2014 fue el primer año, a lo largo de toda la era industrial, en que la disponibilidad de energía primaria per cápita disminuyó con respecto al año anterior[14] (exceptuando *shocks* del petróleo exógenos como el de 1973-1974). Vamos hacia el cénit conjunto de todas las fuentes energéticas no renovables en el decenio de 2030 (si no antes)[15]. Por lo demás, lo estamos experimentando durante estos años últimos en España: nuestro consumo de energía primaria ha bajado del máximo histórico en 2005 y 2006, 145 millones de TEP, a 125 millones en 2015 (datos oficiales del MINETUR). Podríamos consolarnos normalizando la situación y achacando este descenso solo a la crisis económica si esta y la crisis de recursos no fuesen interdependientes… lo que no es el caso. De la

energía disponible para una sociedad depende casi todo lo demás. La energía es "el pilar de las economías humanas", hallándose estrechamente correlacionado el PIB con la utilización de energía primaria (o energía final)[16]. Esta correlación energía-crecimiento es extremadamente fuerte, sobre todo en el largo plazo y a escala mundial, como demuestran los estudios del economista francés Gaël Giraud[17].

Estas dos dinámicas —calentamiento climático y escasez creciente de energía y materiales, en un contexto de rápido empobrecimiento de la biosfera— están determinando ya, y van a hacerlo de forma mucho más intensa, el destino de los seres humanos en el siglo XXI —que hace tiempo yo vengo llamando el Siglo de la Gran Prueba. Nuestro futuro —no a siglos vista, sino a lustros vista— es "apocalíptico": nos lo dicen científicos de la NASA de primerísimo nivel como James Hansen[18].

Nos hallamos probablemente ante las mayores discontinuidades en la historia de la especie humana. El siglo XXI se parecerá poco a lo que hemos conocido antes —y los riesgos son inmensos—. "No sabemos qué mundo van a heredar nuestros hijos, pero ya no podemos seguir engañándonos con la suposición de que se parecerá al nuestro", advertía Tony Judt[19].

EL CONSENSO CIENTÍFICO SOBRE EL MANTENIMIENTO DE LOS SISTEMAS VITALES BÁSICOS PARA LA HUMANIDAD EN EL SIGLO XXI
PUNTOS ESENCIALES PARA LOS TOMADORES DE DECISIONES (FRAGMENTO)

La Tierra se está acercando rápidamente a un punto de inflexión [*tipping point*; también podría traducirse por "punto de vuelco"]. Los impactos humanos están causando alarmantes niveles de daño a nuestro planeta. En cuanto científicos que estudiamos la interacción de la gente con el resto de la biosfera mediante una amplia gama de enfoques, estamos de acuerdo en que la evidencia de que los seres humanos están dañando los sistemas vitales básicos [*life-support systems*] es abrumadora.

Convenimos además en que, a tenor de la mejor información científica disponible, la calidad de la vida humana va a sufrir una degradación sustancial para el año 2050 si continuamos en nuestro camino actual.

La ciencia demuestra de manera inequívoca los impactos humanos de interés crucial:

- Disrupción del clima: el cambio climático más fuerte y más rápido desde que la especie humana habita este planeta.
- Extinciones: desde que los dinosaurios se extinguieron no habían desaparecido tan rápido tantas especies y poblaciones, tanto en tierra firme como en los océanos.

- Pérdida de diversos ecosistemas en bloque: hemos arado, pavimentado, asfaltado o artificializado de otras formas más del 40% de las tierras libres de hielo, y no hay lugar en la tierra o en el mar que esté libre de nuestras influencias directas o indirectas.
- Contaminación: los contaminantes ambientales en el aire, el agua y la tierra están en niveles récord y siguen aumentando, perjudicando gravemente a las personas y la vida silvestre de maneras imposibles de prever.
- El crecimiento de la población humana y las pautas de consumo: los 7.000 millones de personas vivas hoy en día es probable que crezcan hasta 9.500 millones en 2050, y las presiones derivadas del elevadísimo consumo material entre la clase media y los ricos pueden intensificarse.

Cuando quienes hoy son niños y niñas lleguen a la mediana edad, es extremadamente probable que los sistemas vitales básicos de la Tierra que sustentan la vida de la Tierra, de importancia crítica para la prosperidad humana y la mera existencia de la especie, se hallarán irremediablemente dañados por la magnitud, el alcance global y la combinación de estos factores antropogénicos de estrés ambiental, a menos que adoptemos medidas concretas e inmediatas para asegurar un futuro sostenible y de calidad.

Barnosky, A. D.et al (2013): *Scientific Consensus on Maintaining Humanity's Life Support Systems in the 21st Century:* http://mahb.stanford.edu/consensus-statement-from-global-scientists/ (traducción de Jorge Riechmann).

¿'SALVAR EL PLANETA'?

Aunque a menudo se emplea la retórica de "salvar el planeta"[20], este seguirá adelante, con seres humanos o sin ellos. La Tierra no nos necesita a nosotros: nosotros necesitamos a la Madre Tierra. La vida como fenómeno biológico es extremadamente resistente (los biólogos hablan en este contexto de *resiliencia*, con un término que toman prestado de la psicología): ni siquiera la peor catástrofe imaginable causada por seres humanos —es decir, antropogénica—, una guerra nuclear generalizada, acabaría con las formas más sencillas de vida, y la evolución continuaría luego su curso. Las bacterias seguirán ahí: son las posibilidades de vida buena para los seres humanos, e incluso nuestra mera existencia, lo que está amenazado.

La dinámica autoexpansiva del capital y el impulso de una tecnociencia que se despliega de forma parcialmente autónoma lanzan a las sociedades industriales a un violento choque contra los límites biofísicos del planeta: este es un fenómeno central en nuestra época[21]. A pesar de todas las estrategias de las

clases dominantes y los países enriquecidos para desplazar los impactos (hacia el futuro, hacia los países empobrecidos, hacia los sectores sociales desfavorecidos, hacia las mujeres, hacia los animales no humanos), estos no dejan de agravarse y hacerse presentes en forma de enfermedades evitables, hambre, conflictos de todo tipo y una devastación ecológica generalizada. El horizonte del BAU (*business as usual)* es el ecocidio —que no puede sino venir acompañado de genocidio—.

Así, la crisis ecológico-social avanza mientras menguan los recursos para afrontarla —el tiempo para actuar en primer lugar—. El calentamiento climático, la escasez de recursos naturales básicos —el petróleo antes que nada— y la hecatombe de diversidad biológica —la Sexta Gran Extinción antropogénica— están convirtiendo el tercer planeta del sistema solar en un hogar cada vez menos habitable para nuestra especie —y para muchas otras. Los procesos destructivos son crecientemente irreversibles: además de los tres grandes conjuntos de procesos recién evocados, también hacemos frente a la pérdida de tierra fértil, la toxificación del medio ambiente, la acidificación de los océanos, la eutrofización de las aguas, la escasez de agua dulce, las condiciones más favorables para la expansión de pandemias… Esta tremenda situación es la que venía a diagnosticar el manifiesto "Última llamada" en el verano de 2014, una voz de alerta que convendría quizá releer (la ofrezco en apéndice a este capítulo)[22].

¿DÓNDE ESTAMOS? DOCE PUNTOS BÁSICOS SEGÚN MANUEL CASAL LODEIRO

1. La producción material de la economía requiere consumo energético.
2. Para que la producción crezca (esto es, para que haya crecimiento económico), debe crecer también el consumo de energía.
3. Las energías fósiles, que suministran el 80% de la energía que consumimos a nivel mundial, son no renovables, es decir, agotables. La dependencia respecto a ese tipo de energía es crítica (del 90% o mayor) en sectores como el trasporte y la agricultura industrializada: constituye una dependencia estuctural imposible de combatir.
4. La complejidad de una sociedad (o de un modelo de civilización) depende de los flujos de energía de los que dispone: a más energía, es posible crear sociedades más complejas.
5. Para obtener energía es preciso gastar cierta energía: la diferencia constituye la energía neta que le queda a la sociedad para funcionar.
6. La energía neta de los combustibles fósiles está cayendo de manera exponencial: cada vez es más costoso energéticamente obtener este tipo de energía.

7. La extracción de combustibles fósiles, en términos cuantitativos —es decir, sin fijarnos en la energía neta que ofrecen— sigue una curva en forma de campana llamada curva de Hubbert.
8. En la actualidad estamos situados en el cénit, o techo, el punto de máxima extracción posible, de esa curva. Ha sido así en primer lugar para el petróleo (*peak oil*), pero en los próximos años también llegará el cénit del gas natural y el del carbón. A partir de ahora la energía fósil, por lo tanto, solo puede disminuir.
9. Los sistemas de captación de energía renovable no pueden ser escalados en la cantidad y ritmo precisos para sustituir el declive de la energía fósil. Existen numerosos límites físicos y económicos que lo impiden. En cualquier caso, además, solo suministran electricidad y no combustibles líquidos, imprescindibles en el actual modelo de trasporte y agrícola.
10. La energía nuclear tampoco puede ser un sustituto suficiente y está también expuesta al agotamiento de sus propios combustibles no renovables.
11. No existe ninguna otra fuente de energía que pueda sustituir al petróleo, que sea real, practicable y escalable en la medida necesaria.
12. En cualquier caso, transformar la base de la economía desde una fuente energética primaria hasta otra lleva décadas y requiere enormes inversiones económicas y de recursos. Y también ingentes cantidades de energía. A lo largo de toda la historia, el cambio de energía base de un modelo civilizatorio se ha realizado cuando la anterior fuente primaria estaba aún en su apogeo.

Manuel Casal Lodeiro, *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial*, La Oveja Roja, Madrid, 2016, pp. 35-37.

SOBRE LO MACRO Y LO MICRO

El punto de vista de "la totalidad" (por ejemplo, pensar en términos de toda la humanidad) no solo resulta abstracto, difícil e hipotético, sino que también, en el segundo decenio del siglo XXI, induce poderosamente a la melancolía.

Por ejemplo, en los entornos de la agroecología se cita muchas veces un proverbio africano que dice: "Mucha gente pequeña, en muchos lugares pequeños, cultiva pequeños huertos… que alimentan al mundo"[23]. Pero en realidad hoy, cuando hemos sobrepasado las 400 ppm (partes por millón de dióxido de carbono en la atmósfera terrestre), habría que reformularlo así: "Mucha gente pequeña, en muchos lugares pequeños, cultiva pequeños huertos… que se lleva por delante el calentamiento climático". Lo cual resulta desolador, claro está. Las perspectivas "macro" hoy son francamente desoladoras.

Por eso muchas veces, o ya siempre, necesitamos blindarnos temporalmente con anteojeras para seguir trabajando a escala "micro" con cierta perspectiva esperanzada. De hecho, la perspectiva de los y las activistas solo puede ser (hoy como ayer y mañana) partir de lo concreto y lo local, de las luchas sociales en el propio entorno cercano —y actuar, eso sí, con un horizonte utópico "macro"—. El viejo lema que acuñó el científico ecologista René Dubos (1901-1982): "Piensa globalmente y actúa localmente"[24].

Otra opción —además de las anteojeras parciales y temporales para proteger la propia salud psíquica— sería la esperanza desesperanzada o el *pesimismo esperanzado* que propone Franz Hinkelammert (hay que llamar esa posición de alguna manera paradójica, con alguna clase de oxímoron): actuar sin apego, fuera del esquema medio-fin de la razón instrumental, actuar sin atender al cálculo de consecuencias[25]. Como Kant o el indio apache Gerónimo, podríamos decir (volveremos sobre esta cuestión en el capítulo 8 de este libro)[26].

Dicho lo cual, hay que subrayar que no podemos renunciar a la perspectiva "macro", al intento de comprensión racional de la totalidad. Pues estamos —como antes apunté— en el Siglo de la Gran Prueba y encaramos discontinuidades históricas sin precedentes. ¿Nos atrevemos a mirar de frente el abismo abierto delante mismo de nuestros pies, condición *sine qua non* para tratar de actuar racionalmente y lograr, quizá, evitar lo peor? O al menos lo peor de lo peor…[27].

LA RÁPIDA DESCARGA DE LA 'BATERÍA TIERRA-ESPACIO'

En el siglo XVI, la Gran Zanja (Gellner); en el siglo XX, el Fin del Neolítico (Hobsbawm); en la segunda mitad del siglo XX, la Gran Aceleración (Steffen) que nos sume en el Antropoceno (Crutzen); y ahora nos encontramos en el Siglo de la Gran Prueba —escrutando con inquietud las probabilidades de que subsistan seres humanos en el siglo XXII[28]—.

La presión a la que estamos sometiendo a la Tierra puede medirse aproximadamente mediante el cálculo de la *huella ecológica* del conjunto de la humanidad[29]; vemos entonces que esta presión llegó a su punto crítico en el decenio 1970-1980, cuando la demanda humana de recursos naturales y servicios ecosistémicos (lo que tomamos de los ecosistemas biológicamente productivos en la tierra y en el mar) superó la *biocapacidad* del planeta. Esta extralimitación o sobrepasamiento, conocido como *ecological overshoot*, ha ido progresando desde

entonces hacia un déficit ecológico cada vez mayor. De esta manera, durante ya medio siglo, hemos estado utilizando más de lo que la Tierra podía proporcionarnos y por eso hoy nuestra huella global —nuestro pisotón planetario— supera ya en un 50% la capacidad del planeta de regenerarse. Dicho de otra manera, la Madre Tierra tarda hoy un año y medio en regenerar los recursos renovables que la humanidad utiliza en tan solo un año. Y cada año estamos consumiendo los combustibles fósiles equivalentes a lo que la naturaleza ha tardado en elaborar un millón de años[30]. Aún más: si todos los seres humanos consumiesen en el nivel de los Estados Unidos (país que la cultura dominante presenta como modelo de progreso), ¡harían falta para ello cuatro o cinco planetas Tierra adicionales! Pura fantasía…

Una forma a la vez rigurosa y didáctica de interpretar el fenomenal aprieto planetario en el que nos encontramos ha sido propuesta en un artículo publicado en *PNAS*, la revista de la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos, en 2015[31]. Los investigadores John R. Schramski, David K. Gattie y James H. Brown, razonando desde la termodinámica y la biología, proponen considerar la Tierra como una batería de energía química cargada a lo largo de cientos de millones de años donde nuestro planeta es el cátodo o electrodo negativo (energía química orgánica almacenada) y el espacio es el ánodo (el electrodo positivo en forma de estado de equilibrio): esto sería la pila o batería Tierra-Espacio. Ahora bien, si las sociedades industriales disipan esta energía procedente en último término del Sol y acumulada a lo largo de la historia geológica de la Tierra, finalmente resulta irradiada como calor hacia el estéril equilibrio termodinámico con el inhóspito espacio exterior. Pues bien, hoy, o mejor dicho a lo largo de la era industrial, estamos descargando rápidamente la batería —sin recarga—. Como acertadamente señalan estos científicos:

Costó millones de años que las plantas fotosintéticas cargasen lentamente la batería, convirtiendo gradualmente energía solar difusa de baja calidad en energía química de alta calidad almacenada temporalmente bajo la forma de biomasa viva y con más duración bajo la forma de combustibles fósiles: petróleo, gas y carbón. Solo en los últimos siglos —un parpadeo en términos evolutivos— el uso de energía por parte de los seres humanos para impulsar el auge de la civilización y la moderna sociedad industrial-tecnológica-informacional ha descargado la pila Tierra-Espacio, induciendo el flujo entre los terminales, degradando la energía de biomasa de gran calidad para hacer el trabajo de transformar la Tierra para beneficio humano e irradiando la energía de baja calidad resultante al espacio profundo. Las leyes de la termodinámica dictan que la diferencia en ritmo y escala temporal

entre la lenta carga y el rápido agotamiento es insostenible. La actual descarga masiva está llevando rápidamente a la Tierra desde una biosfera rebosante de vida y capaz de mantener una civilización humana altamente desarrollada hacia un yermo paisaje lunar[32].

Señalan Schramski, Gattie y Brown que en los últimos milenios la combinación de lo que se podría llamar el imperativo biológico de la dinámica malthusiana-darwiniana (que impulsa a los organismos a usar todos los recursos disponibles) y el imperativo social (que empuja a innovar y mejorar el bienestar humano) ha dado como resultado unos 10 milenios de lento crecimiento de la población y la economía, más una explosión de crecimiento (de tipo exponencial) en los dos últimos siglos (pero sobre todo en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial que llamamos la Gran Aceleración), impulsada por el dinamismo autoexpansivo de la acumulación de capital: así hemos pasado "de unos pocos millones de cazadores-recolectores a más de siete mil millones de seres humanos modernos y de una economía de subsistencia basada en el uso sostenible de plantas y animales (esto es, en equilibrio con la producción energética fotosintética) a la moderna economía industrial-tecnológica-informacional (esto es, fuera de equilibrio debido a la descarga unidireccional insostenible de la batería de biomasa)". La conclusión de los investigadores es dura:

Ya estamos del todo en la zona de incertidumbre científica en la que cualquier perturbación podría desencadenar un cambio de estado catastrófico en la biosfera y la población y economía humanas. A medida que nos acercamos rápidamente al equilibrio químico del espacio exterior, las leyes de la termodinámica ofrecen poco espacio para la negociación. […] Las implicaciones de colapsos pasados a escala local [por ejemplo, Grecia, Roma, Angkor Vat, Teotihuacán] y del crecimiento global son de una relevancia cuestionable para la situación actual porque ahora, por primera vez en la historia, la humanidad se enfrenta a un límite energético-químico global. El paradigma de la batería Tierra-Espacio proporciona un marco sencillo para comprender los efectos históricos de los seres humanos sobre la dinámica energética de la biosfera, incluyendo los inalterables límites termodinámicos que ahora plantean serios retos al futuro de la humanidad. La biomasa viva es el capital de energía que hace funcionar la biosfera y mantiene la población humana y la economía. Hay una necesidad urgente no solo de detener el agotamiento de este capital biológico, sino de movernos tan rápidamente como sea posible hacia un equilibrio aproximado entre PPN (Producción Primaria Neta) y respiración. Simplemente, no hay tanque de reserva de biomasa para el planeta Tierra. Las leyes de la termodinámica no tienen piedad. El equilibrio es inhóspito, estéril y final[33].

En el siglo XXI —el Siglo de la Gran Prueba— van a cambiar muchas cosas en el tercer planeta del sistema solar. Pero lo que no cambiará son las leyes de la física y la biología. Las que gobiernan, pongamos por caso, el sistema climático de la Tierra.

BREVE SÍNTESIS DE NUESTRA INSOSTENIBILIDAD

- **Cénit del petróleo crudo: desde 2005. De todo el petróleo (y líquidos similares), quizá desde 2015[34].**
- **Cénit de los combustibles fósiles: entre 2020 y 2030[35].**
- **Cénit del fósforo: esperado para 2040-2050[36].**
- **Degradación de los suelos: cada año tienen que ser abandonadas unos 10 millones de ha de tierra. Según la FAO, el ritmo actual de erosión y degradación de suelos acabará con las tierras de cultivo en unos seis decenios[37].**
- **Agua: unos 1.700 millones de personas viven de acuíferos que están declinando[38].**
- **Servicios de los ecosistemas: según la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio, al menos dos terceras partes de los servicios que los ecosistemas proporcionan a la humanidad a escala global se están degradando o están siendo utilizados de manera insostenible[39].**
- **Puntos sin retorno de muchos ecosistemas para 2025-2045[40].**
- **El cambio climático reducirá la productividad de los cultivos cerealeros (hoy 7-8 t/ha) en un 20-40% hacia 2100 (IPCC).**

¿Podemos ser para la biosfera algo distinto a lo que es una plaga de langostas para un campo de cereal? Esa perturbadora pregunta, por mucho *sostenibla-blá* que nos gastemos, está aún por contestar.

¿CAMBIO CLIMÁTICO APOCALÍPTICO?

En 1988 se creó el IPCC: eso indica una notable acumulación de conocimiento climático a la vez que una conciencia creciente del problema del exceso de GEI (gases de efecto invernadero). Desde entonces (yo tenía 26 años) las empresas (estatales y privadas) que operan con combustibles fósiles han emitido a la atmósfera 833 gigatoneladas de dióxido de carbono-equivalente ($GtCO^2e$): *tanto como en el cuarto de milenio precedente*, tomando 1751 como el inicio de la Revolución Industrial fosilista[41]. Vale decir, más de la mitad de todos los GEI lanzados a la atmósfera durante toda la era industrial ¡en

menos de tres decenios! Así se comportan los crecimientos de tipo exponencial…

"El iceberg más grande de la historia acaba de desprenderse de la Antártida [en julio de 2017], mientras en el Ártico se presentan las temperaturas más altas jamás antes registradas. Las olas de calor vuelven a arrasar el hemisferio norte, mientras los glaciares del sur crecientemente pierden masa. A pesar de ello el mundo sigue invirtiendo enormes sumas de dinero en la explotación de petróleo, gas y carbón según el reporte publicado días atrás por la Agencia Internacional de la Energía ('World Energy Investment 2017')…"[42]. Ya hoy, nos dicen los especialistas, "los efectos del cambio climático se están sintiendo en todas partes, sin que se libre ningún ecosistema de la Tierra. No es sensato pensar que el cambio climático solo es un problema de cara al futuro"[43].

La estadounidense Administración Nacional Oceánica y Atmosférica (NOAA), el más prestigioso organismo internacional dedicado a la monitorización de la temperatura del planeta, nos ha impactado con una muy preocupante noticia: marzo de 2017 ha marcado como hito el ser el primer mes en 1.647 meses en el registro (137 años) en que las temperaturas globales sobrepasan 1 ºC la media del siglo XX (ya elevada por el calentamiento global) en ausencia del fenómeno de El Niño, que como recordarán fue muy potente durante el año pasado. Ha sido el segundo marzo más caluroso en los 137 años (el primero fue en 2016) y el quinto mes más caluroso (el resto han sido todos en los últimos dos años). Es evidente que el calentamiento global se está acelerando y que numerosos bucles que lo realimentan positivamente están conjuntándose para ello (disminución del albedo, aumento del metano por el *fracking* y la fusión del permafrost, aumento acelerado del CO_2 por diversas causas...). […] El metabolismo de la actividad de 7.500 millones de seres humanos, cada uno de los cuales equivale a cinco humanos preindustriales, es decir, un total de casi 40.000 millones de personas equivalentes, está desequilibrando totalmente la biosfera y, lejos de corregir la trayectoria, cada vez apretamos más el acelerador[44].

Las anomalías crecientes hacen que los climatólogos valoren con enorme preocupación la posibilidad de que, superando pronto alguno de los *tipping points* o puntos de vuelco climático, nos precipitemos en una fase de calentamiento autoalimentado y descontrolado (*runaway climate change*). Por eso, aunque ya he insistido en diversas ocasiones en la trascendencia de los *fenómenos no lineales* que intervienen en el sistema climático de la Tierra, vale la pena atender a los resultados de un estudio reciente[45].

De acuerdo con la estimación científica actual, sintetizada por el IPCC (Panel —o Grupo— Intergubernamental sobre Cambio Climático), si las

sociedades industriales siguen adelante con su BAU (—la prolongación de las tendencias presentes en cuanto a usos de la tierra y quema de grandes cantidades de combustibles fósiles—) la temperatura promedio de la Tierra aumentará probablemente en torno a 4 grados centígrados para el año 2100[46]. Ya eso significa ecocidio más genocidio[47]: pero las cosas pueden ser aún peores.

Esta nueva investigación de un equipo internacional de expertos estudió los paleoclimas: cómo el clima de la Tierra ha reaccionado durante los últimos casi 800.000 años. Y advierten que, debido a la no linealidad del sistema climático, las proyecciones actuales del IPCC podrían estar subestimando la tragedia. Tobias Friedrich, uno de los autores del artículo, declaró: "Nuestros resultados implican que la sensibilidad de la Tierra a las variaciones en el dióxido de carbono atmosférico aumenta a medida que el clima se calienta" (realimentación positiva)[48]. Por ello, el rango de temperaturas a finales del siglo XXI podría hallarse entre 4'78 y 7'36 ºC.

Un calentamiento así apenas podría describirse con otro adjetivo que "apocalíptico". James Hansen y su equipo han mostrado hace ya algunos años que sin un descenso de las emisiones de GEI de *al menos el 6% anual*, desde ya mismo (desde ayer, de hecho), mantenido durante más de tres decenios, no podemos aspirar a evitar el caos climático[49].

EL CRECIMIENTO CAPITALISTA NO ES COMPATIBLE CON LOS LÍMITES BIOFÍSICOS DE LA TIERRA

Quién nos iba a decir, hace 20 años, que en 2015 encontraríamos hasta al Worldwatch Institute de Washington cuestionando el capitalismo… pero así es[50].

Otro grupo de científicos concluye en un artículo reciente que "el actual paradigma económico, que se basa en el aumento de la población humana, el desarrollo económico y el nivel de vida, ya no es compatible con los límites biofísicos del finito planeta Tierra".

El fracaso en la recuperación de la crisis económica de 2008 no se debe solo a las políticas fiscales y monetarias inadecuadas. La persistente crisis mundial también se debe a la escasez de recursos críticos. Nuestros estudios macroecológicos destacan el papel en la economía de la energía y los recursos naturales: petróleo, gas natural, agua, tierras de cultivo, metales, tierras raras, fertilizantes, pesca y madera. A medida que la economía moderna industrial-tecnológico-informativa se expandía durante las últimas décadas,

su crecimiento se basó en el consumo de los recursos naturales de la Tierra a un ritmo insostenible. Las correlaciones entre el PIB per cápita y el consumo per cápita de energía (y otros recursos) que se dan en diversas naciones y a lo largo del tiempo demuestran cómo el crecimiento económico y el desarrollo dependen del "capital de la naturaleza". [...] La sobreexplotación ha creado una burbuja insostenible de la población y la economía[51].

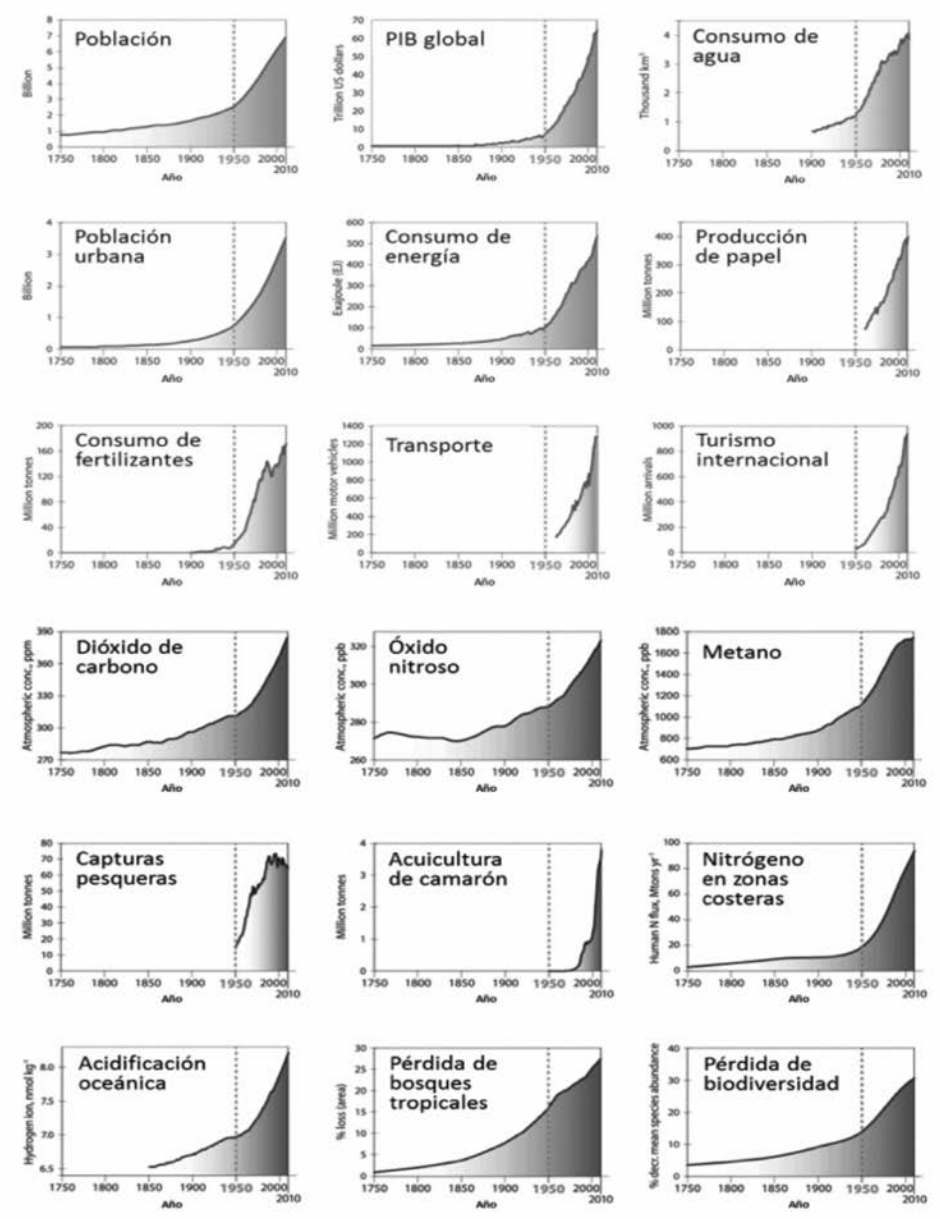
Vale la pena atender al comentario que uno de los grandes de las "ciencias de la Tierra", William E. Rees, realiza sobre este artículo: "Los mismos atributos que a *Homo sapiens* le hicieron buen servicio cuando estaba organizado en pueblos tribales pre-agrícolas se han convertido en espantosamente maladaptativos a nivel mundial". Continúa el investigador canadiense:

Me refiero a cosas como el pensamiento a corto plazo (que se ha formalizado como "descuento del futuro" en economía); la tendencia a consumir todos los recursos disponibles (formalizada como "principio de máxima potencia" en ecología); la búsqueda de estatus y la formación de jerarquías sociales rígidas; la lealtad a mitos construidos socialmente a pesar de toda la evidencia en contra (por ejemplo, los mitos del progreso sin fin y el crecimiento perpetuo); y muchos más. No es solo que estos atributos conductuales fracasen completamente en un planeta finito cada vez más escaso en recursos y más superpoblado, sino que hemos creado sistemas económicos, sociales y políticos de tal complejidad que nuestras mentes son incapaces de abarcarlos y mucho menos controlarlos. En esas circunstancias, atributos humanos únicos como la inteligencia superior (por ejemplo, la capacidad de razonar a partir de la evidencia, la capacidad de planificar el futuro, la conciencia moral) parecen pintorescamente inútiles, como una especie de apéndices colgantes que no sirven para nada[52].

UNA TRAYECTORIA DE COLAPSO

¿Hay que insistir entonces, a estas alturas, en que la trayectoria que siguen nuestras sociedades conduce al colapso, a un auténtico despeñadero ecológico-social? Diagnostica Ernest Garcia, uno de nuestros mejores analistas de la realidad socioecológica de las sociedades industriales: "La mejor información disponible indica que, allá por la mitad del siglo XX, la civilización industrial entró a toda velocidad en una trayectoria de muerte; y que ha seguido hasta un punto en que ningún milagro, ni técnico ni político, podrá alargar sustancialmente su camino"[53].

TENDENCIAS GLOBALES PARA 18 INDICADORES DEL DESARROLLO SOCIOECONÓMICO MUNDIAL (EN GRIS CLARO) Y DE LA ESTRUCTURA Y EL FUNCIONAMIENTO DEL SISTEMA TIERRA (EN GRIS OSCURO) (1750-2010)



Los aumentos significativos en las tasas de cambio para la mayoría de indicadores se producen alrededor de 1950, poniendo de manifiesto cómo los últimos siete decenios han representado un periodo de cambios drásticos y sin precedentes en la historia humana. 1) Población mundial en miles de millones de personas. 2) Producto interno bruto (PIB) mundial en dólares estadounidenses de 2010. 3) Consumo mundial de agua en miles de km3 desde 1900 (riego, uso doméstico, uso industrial y producción eléctrica) (desde 1961 se computa también el agua destinada al ganado). 4) Población urbana mundial en miles de millones de personas. 5) Uso mundial de energía primaria (en exajulios). 6) Producción mundial de papel desde 1961 (en millones de toneladas). 7) Consumo mundial de fertilizantes (nitrógeno, fósforo y potasio) en millones de toneladas. 8) Número global de vehículos a motor nuevos por año (en millones). 9) Número de llegadas internacionales por año desde 1950 (en millones). 10) Concentración atmosférica de CO_2 a partir de registros de hielo (en partes por millón: ppm). 11) Concentración atmosférica de N_2O a partir de registros de hielo (en partes por billón: ppb). 12) Concentración atmosférica de CH_4 a partir de registros de hielo (en ppb). 13) Capturas de peces marinos en millones de toneladas (especies costeras, demersales y pelágicas). 14) Producción mundial de camarones mediante acuicultura en millones de toneladas. 15) Estimación del flujo de nitrógeno inducido por el ser humano en los márgenes costeros (flujo fluvial, de aguas residuales y por deposición atmosférica). 16) Estimación de la acidificación de los océanos expresada como concentración superficial media de iones de hidrógeno. 17) Pérdida de bosques tropicales expresada como porcentaje de área perdida respecto a 1700. 18) Estimación del descenso porcentual promedio en la abundancia de especies terrestres.

Tomado de Mateo Aguado, "Llamando a las puertas del Antropoceno", en el número monográfico "Repensando las relaciones naturaleza-sociedad en un planeta finito" de la revista *Iberoamérica social: Revista-red de estudios sociales*, núm. VII, 2016; http://iberoamericasocial.com/llamando-las-puertas-del-antropoceno/; quien lo toma, modificando la figura, de W. Steffen y otros, "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration", *The Anthropocene Review*, vol. 2, núm. 1, 2015.

Homo sapiens ha conocido tres grandes cambios de régimen energético (no "transiciones" ordenadas e intencionales, enseguida volveremos sobre ello) en sus aproximadamente 150.000 años de existencia en la Tierra: el paso neolítico de las bandas de forrajeadores a las aldeas basadas en la domesticación de animales y plantas (la Revolución Agrícola), luego la Revolución Industrial desde finales del siglo XVIII, y finalmente la Gran Aceleración en la segunda mitad del siglo XX (capitalismo fordista y, energéticamente, paso del carbón al predominio del petróleo). Por el crecimiento exponencial de los impactos ambientales, ha sido esta última fase la que nos ha puesto contra las cuerdas.

Digámoslo con claridad: no tiene sentido seguir hablando sobre desarrollo sostenible en el segundo decenio del siglo XXI; el tiempo para ello ya pasó. Probablemente había pasado ya en 1992, en el año de la "cumbre de Río". ¿Por qué deberíamos verlo así? Porque *la noción de desarrollo sostenible remite a un proceso gradual, y controlado racionalmente, de transición a la sustentabilidad*, que presupone condiciones socioecológicas y político-culturales que no se dan ya hoy. Por una parte, la extralimitación de las sociedades industriales con respecto la base de recursos naturales y servicios ambientales de la biosfera ha avanzado demasiado; por otra parte, la fatídica consolidación del neoliberalismo ha socavado las posibilidades de cualquier transición ordenada (que exigiría procesos de regulación global hoy fuera de nuestro alcance). En suma, *necesitaríamos una biosfera más grande y rica, y un capitalismo más pequeño y controlable, para que un programa de desarrollo sostenible tuviera alguna plausibilidad*. Hacia 1972, cuando se publica el primero de los informes al Club de Roma (enseguida volveré sobre el mismo), quizá era un programa viable; en el segundo decenio del siglo XXI no lo es.

DIFICULTADES CON LA NOCIÓN DE 'TRANSICIÓN'

Aunque lo esencial de la crisis ecológico-social ya estaba bien diagnosticado en los años sesenta-setenta del siglo XX, la contrarrevolución neoconservadora/neoliberal de los setenta-ochenta cercenó las opciones de reorientación que impulsaban los movimientos ecologistas, populares y ciudadanos. Ya el capitalismo fordista era ecológicamente insostenible... El capitalismo posfordista financiarizado lo es mucho más.

Desde entonces, las posibilidades de un "aterrizaje suave" —una transición socioecológica controlable y ordenada— han disminuido constantemente, mientras que los escenarios de colapso ecológico-social se han ido haciendo más probables. En este sentido, podemos hablar de un fracaso histórico del movimiento ecologista: fracaso que se traduce en una verdadera tragedia para la especie humana[54].

El caso paradigmático de los escenarios de transición ordenada es sin duda la transición energética (de la energía disponible para una sociedad depende casi todo lo demás). Un relato ampliamente compartido sería el siguiente: "Julio Torres Martínez, físico e investigador cubano, dice que nos enfrentamos a la tercera transición energética. La primera se produjo a mediados del siglo XVIII con la sustitución de la leña y el carbón vegetal por hulla o carbón

mineral. La segunda fue el cambio del carbón mineral al petróleo y sus derivados, y la tercera significa cambiar progresivamente el petróleo y el gas por ahorro, eficiencia y energías renovables"[55].

Tiene algo de tranquilizador, esta ordenada secuencia de transiciones… Al fin y al cabo, si ya se realizaron dos de estas transiciones en el pasado histórico reciente, ¿por qué no emprender animosamente la tercera? Pero hay algo engañoso en este relato. Pues *no ha existido nunca antes una transición energética en el sentido de un proceso prefigurado, planificado y controlado:* en ese sentido, la "tercera transición" sería realmente la primera en la historia de la humanidad. Además, lo que se dio en aquellos dos primeros procesos fue en realidad la acumulación de diferentes vectores energéticos y formas de aprovechamiento, *no la sustitución de unas formas de aprovechamiento por otras* (nunca en la historia humana se quemó tanto carbón como en el segundo decenio del siglo XXI)[56], que es lo que hoy estaría a la orden del día. Por eso puede decir Jean-Baptiste Fressoz que "el concepto de transición es un peligroso espejismo, sin referente histórico"[57]. En el mismo sentido, Manuel Sacristán, en su entrevista de 1983 con la revista mexicana *Naturaleza*, señalaba que no hemos de olvidar "que un cambio radical de tecnología es un cambio de modo de producción y, por lo tanto, de consumo, es decir, una revolución; y que por primera vez en la historia que conocemos hay que promover ese cambio tecnológico revolucionario consciente e intencionadamente"[58].

A eso se suman otras dos enormes dificultades, si queremos pensar en términos de transiciones (ordenadas y graduales)[59]: A) *La cuestión de la urgencia*: el tiempo para una transición ordenada se acabó y hoy estamos más bien en tiempo de descuento… B) *Nuestras opciones reales*: lo técnicamente factible (aún quizá, a duras penas) no es viable social y políticamente… De forma general y abstracta, son posibles transiciones ecosociales intencionales, diseñadas, planificadas. Pero esto no quiere decir que lo sea la concreta transición que necesitaríamos hoy: en el segundo decenio del siglo XXI y a escala planetaria, o casi.

En suma: *la gradualidad y el control racional están en entredicho.* Por desgracia, hoy no sería ya el momento de pensar en transiciones, de acuerdo con el paradigma del desarrollo sostenible… Las alternativas son más bien SOCIALISMO O BARBARIE, REVOLUCIÓN O COLAPSO[60]. No necesitamos solo un "Plan B" (o más bien diversos planes) para transiciones más o menos ordenadas, que son cada vez más improbables; necesitamos como mínimo un "plan C" (muchos planes) que intenten paliar la barbarización social asociada a los colapsos que vemos venir.

Reparemos en que "mitigación" y "adaptación", tal y como las entendemos en los debates convencionales sobre cambio climático (o más en general, sobre cambio global), son opciones —cada vez más improbables— dentro del "plan A". *Hoy necesitamos otra cosa: construcción de flexibilidad adaptativa, cultivo de resiliencia socioecológica para tiempos de colapso*… e ir construyendo botes salvavidas[61].

FLEXIBILIDAD ADAPTATIVA Y ACCIÓN INTERSTICIAL, POR JOAQUIM SEMPERE

En un trabajo de 2006, Ernest Garcia parte de "una notable coincidencia de diversas fuentes en torno a un mismo mensaje: la civilización industrial ha entrado en una fase de *translimitación*, en la que los límites naturales al crecimiento han sido ya traspasados. La frontera representada por dichos límites ya no nos espera en el futuro, sino que forma parte de nuestro pasado". Las visiones de sociedades postcarbono ante una constatación como esta experimentan profundos cambios. En particular, la esperanza de un "desarrollo sostenible" deja paso a escenarios de *postdesarrollo* o de desarrollo local alternativo en los que el núcleo central no es tanto mantener el sistema bajo control cuanto mantener su *flexibilidad adaptativa*. En substancia, se piensa en objetivos más modestos que los inherentes a la idea de "desarrollo sostenible" (que implica una noción global de la organización social). Se trataría de resistir frente a los riesgos de regresión o de colapso asumiendo objetivos limitados como "evitar la aceleración" de los procesos sociales; reducir la "interconexión excesiva"; "relocalizar"; preservar la autonomía y la diversidad cultural; "resiliencia"; "coevolución"; "robustez"; adaptarse a una "escala local o regional".

A mi entender, este cambio en las visiones y teorías del cambio social tiene que ver con las crecientes dificultades para imaginar una transición ordenada y organizada a gran escala en un mundo donde no se están tomando las medidas preventivas que harían posible en algún momento del próximo futuro abordar las tareas de esa transición ordenada con perspectivas verosímiles de controlar la situación y evitar la regresión o el colapso.

Ante semejante situación de incertidumbre, a muchas personas y colectividades les parece más realista *construir experimentos de futuro en la práctica*. Entre las plasmaciones de esta nueva manera de afrontar la crisis ecológica y la escasez de energía se pueden destacar dos: 1) las *ciudades y pueblos en transición* —con una visión muy explícita de la voluntad de resistir ante las amenazas de la doble crisis— y 2), con una visión menos explícita, el *cooperativismo ecológico*. En ambos casos se procede a una acción que no espera los efectos de la crisis, sino que trabaja para poner las bases de comunidades concretas estructuradas ya para resistir y crear pequeños embriones de vida alternativa. La esperanza implícita en estos experimentos es su capacidad para generar una nueva cultura, así como para acumular experiencia con miras al tránsito a una vida más frugal y construida sobre principios de

> sostenibilidad ambiental, sirviendo así de referencia para otras personas cuando estas se vean atrapadas por las limitaciones de recursos que la crisis va a imponer. Esta acción se produce en el seno de las sociedades industriales productivistas, en sus intersticios, y por tanto tiene que convivir con ellas en "terreno enemigo".
>
> Llamaré *acción intersticial* a la acción social o económica de significación más o menos alternativa que puede desarrollarse en el seno de una sociedad capitalista y productivista, a veces con miras a una transformación de la misma en una sociedad postcapitalista ecológicamente sostenible.
>
> Joaquim Sempere, "Papel y límites de la acción intersticial en las transiciones postcarbono", ponencia en el Seminario Internacional "Les Dimensions Sociales de la Transition Post-carbone", CETCOPRA (Centre d'Etude des Techniques des COnnaissances et des PRAtiques -Université de Paris 1 [Panthéon-Sorbonne]), París, 16 de mayo de 2014.

Por otra parte, no cabe ignorar que *resiliencia* es una noción profundamente ambigua —como casi todas las dimensiones importantes de ese ser ambiguo, bífido, bipolar que es *Homo sapiens*—. Resiliencia es la capacidad humana de sobreponerse a la adversidad que ha descrito y teorizado admirablemente Boris Cyrulnik[62], y resilience.org es un imprescindible portal de Internet donde beben —donde bebemos— ecologistas y decrecentistas de todo el mundo; pero también es la palabra que ha elegido tatuarse en la tripa el millonario italiano y *public relations* del capitalismo globalizado Gianluca Vacchi, quien difunde a través de su cuenta de Instagram los valores de un hedonismo mercantil desaforado a sus millones de seguidores, convencido de que así educa adecuadamente a la juventud[63]. Ambivalencia de la resiliencia: los seres humanos somos altamente competentes en adaptarnos a lo peor.

'LOS LÍMITES DEL CRECIMIENTO' RETOMADOS

En marzo de 1972 se publicó el primero de los informes al Club de Roma, *Los límites del crecimiento*[64]. Esta obra pionera en la modelización de la economía mundial, en su interacción con la biosfera, se basaba en un complejo modelo matemático (World-3) desarrollado inicialmente por el profesor norteamericano Jay W. Forrester, experto en Dinámica de Sistemas del Massachussets Institute of Technology (MIT).

La tupida red de interacciones entre las cinco variables consideradas en el modelo —inversiones (industrialización), población, contaminación, recursos naturales y alimentos— sobrepasa las posibilidades de la intuición humana, y probablemente el logro mayor del informe *Los límites del crecimiento* (LTG por

sus siglas en inglés) fue haber construido por primera vez un modelo dinámico global que refleja de forma bastante adecuada la complejidad de estas interacciones, y los riesgos asociados con los crecimientos exponenciales de algunas magnitudes clave.

Una cosa debería haber quedado ya por entonces muy clara: el objetivo del modelo global World-3 no era proporcionar predicciones exactas, sino tratar de anticipar la forma de comportamiento del sistema económico-ecológico mundial. No se trataba de hacer vaticinios, sino de construir una herramienta heurística útil (y lo mismo puede decirse de otros modelos posteriores, alguno de los cuales mencionaré más abajo). Para estudiar tal dinámica, se efectuaban siete simulaciones sucesivas que respondían a diferentes conjuntos de hipótesis. La conclusión general de LTG, como se sabe, era que *la economía mundial tenderá a detener su crecimiento, y luego colapsar*, como resultado de la combinación de una menor disponibilidad de recursos naturales con sobrepoblación y exceso de contaminación. Y esta conclusión era "robusta" en la medida en que el desenlace variaba poco cuando cambiaban los supuestos iniciales de las simulaciones. Luego, esta obra pionera fue revisada, mejorada y actualizada en dos ocasiones: 1992 y 2004[65].

"El modo básico de comportamiento del sistema mundial consiste en crecimiento exponencial de la población y del capital, seguido de un colapso", decían los autores y autoras de LTG en 1972. Está claro que no eran buenas noticias. El profesor Ugo Bardi —quien enseña Química Física en la Universidad de Florencia, y preside la sección italiana de ASPO, la Asociación para el Estudio del Cenit del Petróleo—, en un importante libro reciente, realiza la valiosa tarea de reconstruir la historia de LTG y los debates a que dio lugar[66]. (También ha realizado un importante esfuerzo de reflexión y actualización Ferran Puig Vilar, a partir de LTG, en una serie de entradas de su imprescindible blog *Usted no se lo cree* publicadas en otoño-invierno de 2014.)[67]

CASANDRA TENÍA RAZÓN

Cuando pasan cosas horribles, que además perturban algunas de nuestras creencias más queridas y nuestros modos de vida asentados, preferimos no saber. El director del diario *Buenos Aires Herald*, Roberto Cox, lo expresaba así: "Siempre me había preguntado cómo en Alemania los nazis pudieron asesinar a siete millones de personas sin que la sociedad hiciera nada. Tuve la respuesta en Argentina, la gente no quería saber lo que estaba pasando"[68].

Nuestra situación hoy es del todo análoga, por desgracia, en relación con importantes problemas ecosociales. A pesar de todo el conocimiento y la información que acumulamos, *no nos creemos lo que sabemos*: preferimos no saber…

Bardi llama el "efecto Casandra" a la tendencia —probablemente innata— a creer lo que deseamos creer, y negar aquello que nos resulta incómodo… especialmente en lo referente a problemas por venir que pueden tornarse dramáticos si no cambiamos cursos de acción muy arraigados. Y nos recuerda que, sin embargo, y pese a nuestra renuencia a prestar atención a los portadores de malas noticias, ¡Casandra tenía razón! La cuestión que en 1972 se puso sobre la mesa es que *no resulta posible el crecimiento ilimitado dentro de una biosfera finita.* Esta cuestión no ha dejado de acompañarnos ni ha perdido actualidad desde entonces: pero mientras los problemas se agravaban, los detractores de Casandra no han dejado de gritar cada vez más fuerte.

En la Era de la Denegación que comenzó hacia 1980 (donde ganó terreno constantemente un "negacionismo" que no solo rechaza el calentamiento climático, sino más en general todo lo referido a límites biofísicos con que pudieran topar las economías capitalistas), referirse a LTG se convirtió en algo políticamente incorrecto, sobre todo en el mundo anglosajón… salvo si se trataba de desacreditar esta importantísima obra. El adjetivo "malthusiano" bastaba para cerrar la boca a quien hubiera osado levantar la mano para preguntar. Solo en años recientes se ha invertido esta tendencia, con trabajos como los de G. M. Turner[69] y Charles A. Hall junto con John W. Day[70] (el libro del profesor Bardi constituye un hito en esta recuperación).

Una cuidadosa revisión del intenso debate que siguió a la publicación de LTG en 1972 —y que involucró a especialistas de varias disciplinas, pero que en esencia enfrentó a economistas neoclásicos como William Nordhaus con los científicos que modelizaban usando dinámica de sistemas— lleva al profesor Bardi a la conclusión de que los críticos de aquel primer informe al Club de Roma no consiguieron entender bien a qué preguntas estaba intentando responder el estudio. Un debate incompleto, y pronto sesgado políticamente, nos explica Bardi que en realidad "nunca afrontó las cuestiones que estaban planteadas desde el principio. En la mayoría de los casos, las críticas se basaban en una lectura parcial y apresurada del estudio, mientras que algunas de las refutaciones mejor conocidas de LTG, particularmente las de William Nordhaus en 1973 y 1992, se apoyaban en una comprensión incompleta de lo que la dinámica de sistemas es y lo que trata de hacer"[71].

¿LES PARECE QUE 2052 QUEDA LEJOS?

En 2012 se publicó otro informe al Club de Roma que ha pasado asombrosamente inadvertido: *2052*, de Jorgen Randers[72]. Randers, investigador noruego miembro del equipo original que redactó LTG en 1972, ha ofrecido su predicción —en este caso, sí, una predicción— sobre lo que es más probable que ocurra en el siglo XXI, a partir de todo su trabajo anterior en dinámica de sistemas y de las aportaciones especializadas de 40 expertos en diversos ámbitos de las ciencias naturales y sociales.

Su pronóstico se parece sobre todo al escenario dos de LTG: crisis de contaminación, con el dióxido de carbono como el principal contaminante persistente a largo plazo. Randers no prevé una suerte de apocalipsis global, sino más bien una lamentable cuesta abajo donde crecen colapsos parciales, graves conflictos y bolsas de miseria mientras que el BAU trata de seguir su huida hacia delante. Los recursos de todo tipo van agotándose, y hay que invertir cada vez más simplemente para mantener el funcionamiento habitual de sistemas cada vez más disfuncionales. Eso sí, las cosas se pondrían mucho peores en la segunda mitad del siglo XXI[73].

LAS PREGUNTAS QUE SE HACE EL MUY BRITÁNICO FOREIGN OFFICE —O EL PENTÁGONO ESTADOUNIDENSE…

Una de las últimas investigaciones sobre este sobrecogedor asunto se debe a un proyecto de investigación denominado Global Resource Observatory (GRO), radicado en el Global Sustainability Institute (GSI, dirigido por Aled Jones) de la británica Universidad Anglia Ruskin, y financiado con fondos que incluyen al Ministerio de Asuntos Exteriores británico (British Foreign & Commonwealth Office)[74]. Los investigadores están modelizando el sistema mundial con resultados como el siguiente: si no se emprende un drástico cambio de rumbo, en menos de tres decenios (vale decir, en el decenio de 2040) la civilización industrial colapsará a causa de hambrunas catastróficas debidas a una combinación de cambio climático, escasez de agua potable, crisis energética e inestabilidad política[75].

¿Prefieren ustedes que se lo diga el Pentágono? Bueno, ahí va: "Temperaturas mundiales en aumento, pautas de lluvia cambiantes, subida del nivel de los mares y acontecimientos meteorológicos extremos intensificarán los desafíos de la inestabilidad global, el hambre, la pobreza y la guerra.

Conducirán probablemente a escasez de agua y alimentos, pandemias, conflictos en torno a refugiados y recursos, y destrucción a causa de desastres naturales en todas las regiones del globo" (*2014 Climate Change Adaptation Roadmap*)[76].

No se podrá decir que no fuimos avisados…[77].

HUIDA HACIA ADELANTE

Estamos ya en el *peak oil* (desde 2005-2006)[78]. Eso significa descenso energético —y, asociado con él, contracción económica en los decenios por venir—. El cénit o "pico" conjunto de las energías no renovables —petróleo, gas natural, carbón y uranio— va a producirse entre 2018 (es la estimación de Antonio Turiel) y 2038 (la de Jean Laherrere)[79].

Sin embargo, las clases dominantes —con su cultura dominante— optan y parece que van a seguir optando por tratar de continuar la huida hacia adelante. Eso nos sitúa en el lamentable escenario "tecnomarrón" de los cuatro esbozados por David Holmgren[80].

A su vez, eso significa que *devastaremos la biosfera —lo estamos haciendo ya— en el intento por preservar el capitalismo* (con la estructura existente de propiedad y riqueza). Se consumará un ecocidio que lleva consigo, aparejado, un genocidio. (Un mundo 4 o 6 ºC más cálido a finales del siglo XXI significa el exterminio de la mayor parte de la humanidad[81]. Y también por el lado de las escaseces de energía y materiales acechan estos peligros, sobre todo si consideramos nuestra enorme dependencia de los combustibles fósiles. Según una estimación, si hoy no contásemos con el petróleo, el carbón y el gas natural, un 67% de la población humana perecería[82].)

DECRECIMIENTO MATERIAL, SÍ O SÍ

Lo queramos o no, por las buenas o por las malas, habrá decrecimiento material y energético. Como señala Ernest Garcia, la transición (ya sea en forma ordenada o catastrófica) no es opcional. "La transición poscarbono no es opcional. Pero, como siempre en la historia, los procesos de cambio social serán diversos y su resultado incierto. No se reducirán a innovaciones técnicas y medidas político-económicas, sino que tendrán amplias y múltiples expresiones sociales y culturales"[83].

Nuestra cultura tecnólatra cree que el ingenio humano prevalecerá frente a las leyes de la termodinámica y la ecología; pero es un sueño delirante al que seguirá un despertar doloroso. La física y la biología no permiten las fantasías milenaristas del capitalismo[84] (más abajo insistiré sobre ello): como decían los autores del importante estudio sobre la rápida descarga de la "batería Tierra-espacio" que antes reseñé, "a medida que nos acercamos rápidamente al equilibrio químico del espacio exterior, las leyes de la termodinámica ofrecen poco espacio para la negociación". Y entonces, o vamos a políticas radicales de redistribución e igualdad, o nos adentraremos aún más en un mundo caníbal, crecientemente fascistizado.

Una economía de subsistencia modernizada poscapitalista (lo que vengo llamando *ecosocialismo descalzo*)[85] está aún a nuestro alcance, y daría lo bastante para satisfacer las necesidades básicas de todos y todas[86]. Pero seguimos entrampados en el fetichismo de la mercancía y la tecnología redentora y la acumulación de capital…

Y no es que "los de arriba" no lo sepan… Algunos de los informes más preocupantes acerca de lo que se nos viene encima —causado por los poderes dominantes en su intento por seguir adelante en una trayectoria BAU— en el Siglo de la Gran Prueba proceden de fuentes gubernamentales, incluyendo un montón de estudios del Pentágono estadounidense[87].

GRECIA COMO CASO DE ESTUDIO

Reflexionando acerca del tremendo desenlace que en julio de 2015 tuvo el desafío democrático que el Gobierno griego de Syriza había lanzado a la Troika[88], Antonio Turiel se preguntaba: ¿por qué el BCE ha pasado de, simplemente, garantizar un lucrativo negocio a la banca a orquestar un saqueo, que hoy se cobra Grecia, mañana Portugal, Italia y España, y dentro de unos años Francia u Holanda? Y su respuesta merece meditación atenta:

> La razón es, en realidad, bastante simple: porque hemos llegado a un momento histórico del capitalismo, el fin del crecimiento. El crecimiento económico toca a su fin porque, simplemente, la oferta de recursos naturales que ha de impulsar la actividad económica se está estancando, y cuando la oferta caiga así tendrá que hacerlo la demanda y la actividad: es el *Peak Everything* y su consecuencia, la Gran Escasez. No faltarán los expertos de turno que nos asegurarán que, con el progreso tecnológico y las mejoras en la eficiencia, la demanda material y energética estaría llegando a su máximo sin que eso

suponga que la actividad económica tenga que resentirse: es la vieja falacia del pico de demanda. Sin embargo, es difícil argumentar que se esté produciendo una mejora en eficiencia en medio de una crisis económica que no acaba justamente porque ese (falso) argumento es que la mejora en eficiencia permite producir más con menos; ¿dónde está, entonces, esa prosperidad sin consumo de recursos? Lo que se ve, por el contrario, es la caída económica acompañada de la caída del consumo de recursos (hecho que se disimula tanto como se puede con otra recurrente falacia, la de la mejora de la intensidad energética, la cual se consigue en los países civilizados externalizando a otros países las actividades más sucias e intensivas en recursos para la producción de bienes que luego son transportados para ser consumidos en Occidente, con un mayor gasto energético implicado). En realidad, que la ligadura entre economía y energía es tan estrecha que cualquier mejora tiene un recorrido limitado es fácil de argumentar científicamente, aunque eso no guste a los economistas[89].

Sigue razonando Turiel: si el crecimiento se detiene y, peor aún, comienza el decrecimiento material forzoso, las inversiones financieras, sin fundamento en el mundo material, simplemente no tienen sentido. "Los agentes financieros más poderosos intentarán, por tanto, ir liquidando activos financieros y los irán convirtiendo en activos tangibles, bienes físicos, mientras la situación económica a su alrededor se va progresivamente agravando." Pues bien, eso es exactamente lo que se ha visto en la crisis griega (y lo que estamos viendo en otros fenómenos ominosos como el *land grabbing* o acaparamiento de tierras agrícolas fértiles a escala planetaria). En el paquete de medidas que la troika ha impuesto al país heleno está la obligación de que se pongan activos públicos por valor de 50.000 millones de euros en un fondo que será gestionado por la troika y que servirá como aval en caso de impago (impago que hay que dar por sentado, en realidad, pues como ha señalado el exministro de Economía de Grecia, Yanis Varoufakis, el tercer "rescate" a Grecia está diseñado para fracasar)[90].

Los hechos que vemos y estamos viviendo nos indican que, en realidad, el capital es perfectamente consciente de la llegada del fin del crecimiento. Ya no basta con saquear países considerados periféricos por el gran capital, como se hizo en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI (lo que magistralmente retrataba el documental *Memoria del saqueo*). Agotados los objetivos menores, los saqueadores van más hacia el Norte, y eso ya no nos gusta, porque no nos vamos a beneficiar de ello sino que lo vamos a padecer. En cierto modo se podría decir que el capital internacional es plenamente decrecentista, pues entienden el momento que estamos viviendo y propone medidas

para él razonables con el fin de adaptarse al decrecimiento inevitable. Adaptarse a su manera, claro está, y con una estación de llegada a la que seguro no queremos ir. Y esa es la gran paradoja de nuestro tiempo: posiblemente el gran capital internacional es la única gran institución decrecentista del mundo (como mínimo, la mayor). Como su plan de decrecimiento incluye una activa desinformación (puesto que su plan de liquidación de activos no podría prosperar si todo el mundo comprendiera que el decrecimiento es inevitable), la población está completamente confundida sobre qué es lo que pasa. Y como consecuencia, tampoco los partidos políticos son capaces de tomarle el pulso al momento[91].

¿Les preocupa a los auténticos *winners* del capitalismo neoliberal financiarizado que la economía se haya convertido en una sucesión de burbujas especulativas? Uno barrunta que no: lo que les preocupa es únicamente no quedar atrapados dentro de la burbuja cuando estalla, saltar fuera a tiempo —¡y a buscar la próxima!—. Vuelvan ustedes a ver la película *Margin Call*, tan impresionante, y luego reflexionen sobre nuestros tiempos de descenso energético, según las líneas que sugiere Antonio Turiel.

PARA NO GENERAR MALENTENDIDOS

No hay posibilidad de hacer frente a la crisis civilizatoria sin acudir a un sentido del límite del que la cultura hoy dominante carece por completo. Ahí donde hoy se pregona que "más es mejor", deberíamos ser capaces de formular colectivamente un: "Lo suficiente basta". Me refiero a un sentido del límite que encontramos expresado, desde esos márgenes donde hemos relegado a la contracultura ecologista, por ejemplo en las palabras siguientes de Ivan Illich: "Hay que reconocer que la incorporación de algo más de un cierto *quantum* de energía por unidad de un producto industrial inevitablemente tiene efectos destructores, tanto en el ambiente sociopolítico como en el ambiente biofísico. […] No es posible alcanzar un estado social basado en la noción de equidad y simultáneamente aumentar la energía mecánica disponible, a no ser bajo la condición de que el consumo de energía por cabeza se mantenga dentro de límites"[92].

Para no generar malentendidos (estoy cansado de oír sustantivos y calificativos como "tecnofobia", "catastrofismo", "pesimismo apocalíptico", etc.): no digo que una sociedad industrial sustentable sea imposible. De hecho, he pasado decenios trabajando con esa perspectiva[93]. Lo que defiendo es que a) una sociedad industrial sustentable no puede ser capitalista, exigiría ir más allá

del capitalismo[94]; y b) ahora, por desgracia, los plazos se nos acaban ya para eso. Hoy la perspectiva es de colapso ecológico-social —y la inmensa mayoría de la gente, por razones en parte comprensibles y en parte inconfesables, prefiere mirar hacia otro lado—.

Un debate esencial aquí, que quizá parezca muy técnico, pero del que dependen las respuestas sociopolíticas de fondo que podamos proponer de manera responsable, se centra en las diferentes estimaciones que hallamos entre los expertos en dos cuestiones clave: 1) los remanentes de energía fósil que podemos (y deberíamos —teniendo en cuenta la constricción climática—) destinar a la transición socioecológica; y 2) las TRE (tasas de retorno energéticas) más realistas que cabe asignar a las fuentes alternativas de energía (eólica, solar fotovoltaica, solar térmica, etc.)[95]. Dicho de otro modo: ¿es aún viable en el segundo decenio del siglo XXI, ya en tiempos de descenso energético, una sociedad industrial avanzada basada en energías renovables? Bastante gente —sobre todo en el sector de los *peakoilers*— cree que no: "La única clase de energías renovables con la que podemos contar a la larga son las que usaban nuestros antepasados, como la leña, los animales de labor y los buques de vela. Quienquiera que hoy decida usar las tecnologías renovables modernas, como paneles solares fotovoltaicos y una bomba de agua preparada para funcionar con tales paneles, tiene que hacer planes para el día en que la tecnología falle. En ese momento, habrá que tomar decisiones duras sobre cómo el grupo vivirá sin tal tecnología"[96].

SI CAMBIAN LOS DIOSES…

En una de tantas páginas de publicidad corporativa con que las grandes empresas intentan su *greenwashing* (lavado de cara verde) lee uno toda esta sarta de imperativos: "Reutiliza y recicla. Cuida el agua. Conecta personas. Apuesta por la innovación. Consume responsablemente. Respeta la biodiversidad. Promueve la eficiencia. Impulsa la investigación. Mueve talento. Usa energía limpia. Fomenta la economía circular. Trabaja en red. Emprende sostenible"[97], etc. No se trata solo de que el funcionamiento ordinario del capitalismo, sobre todo en la variante de capitalismo clientelar neocaciquil que prevalece en nuestro país, discurra en sentido contrario a toda esta ristra de buenos consejos (y por consiguiente los esfuerzos individuales de muchas personas bienintencionadas choquen contra barreras sistémicas más pronto que tarde). Ocurre además que el paradigma de "desarrollo sostenible" y "capitalismo verde" en el que se

sitúan esos imperativos se ha quedado ya muy, muy viejo —en apenas un cuarto de siglo de recorrido—.

Estamos destruyendo nuestra casa, nuestro hogar biosférico, sin otro al que pudiéramos mudarnos: y a eso lo llamamos progreso. El desarrollo sostenible es la penúltima versión de la religión europea del Progreso —que tan cuestionables resultados produjo en los últimos tres siglos—. Hoy necesitamos desaprender los rasgos supersticiosos del progreso.

"Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado", decía el maestro Rafael Sánchez Ferlosio: hemos de trabajar intensamente en el "cambio de dioses", vale decir, en la transformación radical de nuestro sistema de valores y referencias culturales. Si en el lugar de la competitividad y el crecimiento no ponemos la biofilia y la sustentabilidad, estamos perdidos. La riqueza no es un hecho social objetivo; es una relación entre medios y fines. Si cambiamos los fines (si "cambian los dioses"), podemos ir hacia formas de riqueza diferentes, de hedonismo frugal o de "lujosa pobreza"[98]. La escasez de petróleo no tiene por qué traducirse en escasez de vida buena.

PENSAR EN TÉRMINOS DE UNA 'CONTRACCIÓN DE EMERGENCIA' MÁS QUE DE NINGÚN 'ATERRIZAJE SUAVE'

Sabemos que el crecimiento material no puede continuar indefinidamente en una biosfera finita —y de hecho estamos ya más allá de *los límites del crecimiento*, por evocar el título del importante primer informe al Club de Roma en 1972—, pero toda nuestra vida socioeconómica y la ideología dominante se organizan en torno a la aberrante suposición contraria. Como escribía Barry Commoner en 1971:

La civilización humana implica una serie de procesos cíclicamente dependientes entre sí, la mayor parte de los cuales [población, ciencia y tecnología, producción económica…] presentan una tendencia inherente a crecer, con una sola excepción: los recursos naturales, insustituibles y absolutamente esenciales […]. Es inevitable un choque entre la propensión a crecer de los sectores del ciclo que dependen del hombre y los severos límites del sector natural. Está claro que si la actividad humana en el mundo —civilizado— tiene que conservar su relación armónica con todo el sistema global, y sobrevivir, *debe* acomodarse a las exigencias del sector natural, o sea, la Ecosfera[99].

La extralimitación (*overshoot* dicen los anglosajones) de nuestras sociedades con respecto a los límites biosféricos ha alcanzado tal magnitud, el sobreconsumo de recursos es tan inmenso, la degradación de la biosfera tan rápida, la velocidad del calentamiento global va aumentando tanto que hoy no hay otra salida a la crisis ecológico-social que una *contracción económica de emergencia*. Asunto sobre el cual nuestra sociedad —y usted, probablemente, que me está leyendo— no quiere ni oír hablar.

Mas no por hacer oídos sordos los problemas desaparecen. Lo repetiré: para hacer frente a las urgencias del cenit del petróleo y el calentamiento global, hoy hemos de pensar en términos de una *contracción de emergencia* más que de ningún "aterrizaje suave". Como resulta evidente, las implicaciones de esta situación para las cuestiones de justicia social, justicia de género, justicia intergeneracional, justicia ambiental y justicia interespecies son enormes.

Repito otra vez dos datos tremendos: en 2014, por vez primera en la historia de la era industrial (salvo *shocks* petrolíferos), menguó la disponibilidad de energía por persona. En 2015 alcanzamos ya un grado centígrado de incremento sobre las temperaturas preindustriales. Es inevitable ya el choque del *Titanic* contra el iceberg, pero aún no nos damos por enterados… El ambientalismo de suplemento dominical no sirve ante la dureza de las situaciones que vamos a afrontar… Necesitamos ecosocialismo y ecofeminismo. Por eso, parafraseando a Rosa Luxemburg, decimos: ecosocialismo o barbarie[100]. Barbarie que hoy quiere decir sobre todo: el giro enloquecido de los engranajes de la Megamáquina.

SOLO UNA REVOLUCIÓN, EN TIEMPO RÉCORD, PODRÍA SALVARNOS

En su escrito autobiográfico *Años de andanzas nada magistrales*, Jean Améry evoca el derrumbe político-moral de los años treinta en Austria, y el fracaso de los intelectuales a quienes, cuando ya se estaban afilando los cuchillos de la matanza, "no se les vino a la mente que se pudiera hacer algo". Pues "el delirio a cuyas leyes se plegó quizás no era tanto el propio pensamiento sino la idea errónea de que se producía una lucha entre aquellos que pensaban bien y aquellos que actuaban mal. […] Tan tarde era, tan tarde, y lo que sucedería yo ya lo sabía…"[101]. Nuestra situación hoy ¿difiere en lo esencial de ese venir ver la catástrofe, y ser incapaces de atajarla, que ya se dio en Alemania y Austria en aquellos años? *Lo que nos falta no es buen análisis científico, sino fuerza política (y*

también prepolítica: hegemonía sociocultural) para asaltar la brutal pirámide de poder a la que hacemos frente.

Hoy ya no bastan los cambios incrementales, las medidas graduales relativamente indoloras que hubieran sido posibles de haberse comenzado la acción necesaria hace dos o tres decenios (como los impuestos al carbono que de todas formas seguimos preconizando). Necesitamos cambios estructurales muy profundos, un verdadero volantazo para impedir que el vehículo civilizatorio donde viajamos se precipite al abismo que ya está muy cerca. Para que nos demos cuenta del cambio revolucionario que es preciso: los países "desarrollados" tienen que comenzar a reducir ya sus emisiones, al ritmo casi inconcebible del 10% anual, y completar la descarbonización de sus economías en tres-cuatro decenios. Pero los grandes países "emergentes" han de seguir por esa senda muy poco después… Y, tanto en el Norte como en el Sur, hay que salir del extractivismo en tiempo récord, pues las cuatro quintas partes de las reservas existentes de combustibles fósiles deben quedar bajo tierra (si queremos tener alguna opción de respetar el límite de seguridad de los dos grados centígrados de incremento sobre las temperaturas preindustriales)[102].

Sin embargo, "la descarbonización global [que necesitamos para evitar lo peor del cambio climático] es, en los hechos, incompatible con el capitalismo global"[103]: Roy Scranton lo argumenta en unas pocas páginas iluminadoras, igual que lo ha hecho, con extenso rigor, Daniel Tanuro[104].

Lo único que podría salvarnos sería una revolución ecosocialista y ecofeminista de alcance casi mundial y en tiempo récord —una revolución en serio, como las de 1789 y 1917, o más bien: mucho más profunda y rápida— que pusiera en marcha una contracción económica de emergencia a escala mundial, ordenada y cooperativa y, de nuevo, en tiempo récord[105]. Un decrecimiento con redistribución que, en un plazo de apenas lustros, nos devolviese más acá de esos límites biofísicos planetarios que las sociedades industriales han traspasado irresponsablemente. Insiste Daniel Tanuro:

> Llamemos al pan, pan y al vino, vino: el proyecto de sociedad alternativo solo puede ser de tipo socialista. Se trata de suprimir la producción de valores de cambio para el beneficio de una minoría capitalista y reemplazarla por la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades humanas reales, determinadas democráticamente. No hay otra elección posible, otra alternativa posible a este modo de producción. Ahora bien, esta alternativa corresponde fundamentalmente a la definición del socialismo […]. La urgencia y la gravedad de la crisis ecológica dotan de fuerte legitimidad a un programa extremadamente radical, revolucionario, cuya clave principal es la doble expropiación/

socialización de la energía y del sector financiero, sin indemnización, ni compensación y bajo control obrero.

Estos dos sectores están profundamente imbricados, sobre todo porque las gigantescas inversiones en el sector fósil (prospección, perforaciones, minas, refinerías, centrales eléctricas, líneas de alta tensión, etc.) son inversiones a largo plazo, financiadas mediante créditos. […] La nacionalización es la condición *sine qua non* para que la colectividad disponga de palancas y de medios que le permitan organizar la transición energética independientemente del imperativo del beneficio, en un marco descentralizado.

Bajo esta clave, se pueden organizar numerosas reivindicaciones más inmediatas que no detallaré aquí. Solamente diré que dos cuestiones me parecen de gran importancia en una doble perspectiva de respuesta a la austeridad y la propagación de la idea de lo común. La primera es la de la gratuidad: por ejemplo, la gratuidad de los servicios básicos correspondientes a las necesidades socialmente determinadas en materia de acceso al agua, a la luz, a la movilidad y a la calefacción (combinada con una tarificación rápidamente progresiva más allá de esas necesidades). La segunda es la del repliegue de la esfera de mercado del beneficio de un sector público democrático con los mecanismos de control y de participación de la población: sociedades públicas de aislamiento térmico y rehabilitación de viviendas, sociedades públicas de transporte público, etc.[106].

En un mundo marcado por la omnipresencia de los rendimientos decrecientes (un mundo entrópico) y por la interdependencia y ecodependencia asociada a los fenómenos de complejidad (un mundo de sistemas complejos adaptativos), una ética de la autocontención verdaderamente asumida (autolimitarse para dejar existir al otro) y las políticas de justicia global (e intergeneracional y transespecífica…) que cuadran con ella podría posibilitar comunidades humanas viables… Pero no podemos dejar de preguntarnos ¿disponemos de los recursos políticos y culturales necesarios para semejante transformación revolucionaria, que no tiene precedentes, en los estrictos plazos requeridos?[107]

'CÓMO REMARÁ EL SIGLO XXI / PARA LLEGAR A DÓNDE…'

"Cómo remará el siglo XXI / para llegar a dónde…", nos preguntaba Félix Grande desde aquel inmenso poema que es "La cabellera de la Shoá". Y, en efecto, el horizonte se presenta muy difícil: sabemos que el BAU desemboca en el colapso de las sociedades industriales. El ecocidio, acompañado de genocidio, no es una fatalidad ineluctable: pero hoy por hoy avanzamos a toda velocidad hacia ese abismo. Para evitarlo harían falta cambios de inmenso calado,

comparables a los que sacudieron a las comunidades humanas en esas épocas que hemos llamado Revolución Neolítica o Revolución Industrial: pero en este caso tendrían que ser cambios intencionados, guiados por valores como la sustentabilidad, la igualdad, la cooperación y la biofilia. Lo que hoy necesitamos es una enmienda a la totalidad —no tiene sentido no llamarlo revolución—.

En cambio, todo indica que la senda de huida hacia adelante en la que nos encontramos lleva, a no muy largo plazo (en la segunda mitad del siglo XXI), al colapso ecológico-social, a la devastación de la biosfera, al genocidio de la mayor parte de la especie humana y a la supervivencia de lo que quede —que será muy poco, si es que es algo— en condiciones miserables.

Por eso, *hay que incluir en nuestra reflexión la idea de medidas excepcionales*. Pensemos en el enorme asunto del calentamiento global (pero es solo una faceta de la crisis multidimensional a la que nos enfrentamos). Hoy, por desgracia, no podemos ya dar por sentado que seremos capaces de evitar lo peor: escenarios de calentamiento global rápido y descontrolado frente a los cuales las medidas convencionales de mitigación y adaptación se quedan cortas. Hay que ir previendo, también, medidas de salvamento de cara a una posible generalización de situaciones extremas. Al menos una parte de las elites económicas y militares se están preparando activamente para horizontes apocalípticos[108]. Las migraciones masivas, y la escalada de conflictos bélicos causados por la desestabilización climática, forman parte de nuestro horizonte probable: solo la construcción masiva de solidaridades desde abajo puede limitar el coste humano de lo que afrontaremos en el siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba.

Una civilización cuyo vínculo social básico es la compraventa con beneficio resulta autodestructiva hasta un extremo que no acabamos de calibrar bien. Hoy, repitámoslo, nuestra trayectoria BAU nos conduce al ecocidio más genocidio: no hay exageración ninguna en tal aserto. ¿Disponemos de fuerzas, y estamos aún a tiempo, para cambiar de rumbo?

ANEJO: EL MANIFIESTO 'ÚLTIMA LLAMADA'

Algunos sectores de científicos y activistas (ecologistas, decrecentistas, divulgadores del *peak oil*…), gravemente preocupados por el hecho de que las cuestiones ecológico-sociales (y en especial el choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta) están ausentes de la mayor parte de los debates en la reconfiguración actual de las diversas familias de la izquierda, y ausentes de las preocupaciones generales de una sociedad cada vez más entrampada en la crisis económica, el desempleo y los recortes sociales, lanzaron un grito de alerta en forma de manifiesto el pasado 7 de julio de 2014 por medio de algunos medios de

comunicación e Internet, con más de 250 firmantes iniciales entre los que se encontraban personas como Ada Colau, Alberto Garzón, Antonio Turiel, Antonio Valero, Arcadi Oliveres, Belén Gopegui, Cayo Lara, Enric Duran, Esther Vivas, Ferrán Puig Vilar, Florent Marcellesi, Joan Herrera, Joan Martínez Alier, Joaquín Araujo, José Manuel Naredo, Juan Diego Botto, Juantxo López de Uralde, Justa Montero, Marina Albiol, Olga Rodríguez, Pablo Iglesias Turrión, Teresa Forcades, Teresa Rodríguez, Xosé Manuel Beiras, Yayo Herrero…

Michael Lowy opinó al respecto: "*Última llamada* es un documento excepcional, por la precisión del diagnóstico y la radicalidad de la alternativa. Para nosotros, ecosocialistas, es muy importante que exista un llamamiento de este tipo, capaz de reunir las varias sensibilidades de la ecología antisistémica" (comunicación personal, 9 de julio de 2014).

Yo mismo (J. R.) fui uno de los redactores del texto del manifiesto, que ofrezco abajo.

ÚLTIMA LLAMADA

'Esto es más que una crisis económica y de régimen: es una crisis de civilización'

Los ciudadanos y ciudadanas europeos, en su gran mayoría, asumen la idea de que la sociedad de consumo actual puede "mejorar" hacia el futuro (y que debería hacerlo). Mientras tanto, buena parte de los habitantes del planeta esperan ir acercándose a nuestros niveles de bienestar material. Sin embargo, el nivel de producción y consumo se ha conseguido a costa de agotar los recursos naturales y energéticos, y romper los equilibrios ecológicos de la Tierra.

Nada de esto es nuevo. Las investigadoras y los científicos más lúcidos llevan dándonos fundadas señales de alarma desde principios de los años setenta del siglo XX: de proseguir con las tendencias de crecimiento vigentes (económico, demográfico, en el uso de recursos, generación de contaminantes e incremento de desigualdades) el resultado más probable para el siglo XXI es un colapso civilizatorio.

Hoy se acumulan las noticias que indican que la vía del crecimiento es ya un genocidio a cámara lenta. El declive en la disponibilidad de energía barata, los escenarios catastróficos del cambio climático y las tensiones geopolíticas por los recursos muestran que las tendencias de progreso del pasado se están quebrando.

Frente a este desafío no bastan los mantras cosméticos del desarrollo sostenible, ni la mera apuesta por tecnologías ecoeficientes, ni una supuesta "economía verde" que encubre la mercantilización generalizada de bienes naturales y servicios ecosistémicos. Las soluciones tecnológicas, tanto a la crisis ambiental como al declive energético, son insuficientes. Además, la crisis ecológica no es un tema parcial, sino que determina todos los aspectos de la sociedad: alimentación, transporte, industria, urbanización, conflictos bélicos… Se trata, en definitiva, de la base de nuestra economía y de nuestras vidas.

Estamos atrapados en la dinámica perversa de una civilización que si no crece no funciona, y si crece destruye las bases naturales que la hacen posible. Nuestra cultura, tecnólatra

y mercadólatra, olvida que somos, de raíz, dependientes de los ecosistemas e interdependientes.

La sociedad productivista y consumista no puede ser sustentada por el planeta. Necesitamos construir una nueva civilización capaz de asegurar una vida digna a una enorme población humana (hoy más de 7.200 millones), aún creciente, que habita un mundo de recursos menguantes. Para ello van a ser necesarios cambios radicales en los modos de vida, las formas de producción, el diseño de las ciudades y la organización territorial: y sobre todo en los valores que guían todo lo anterior. Necesitamos una sociedad que tenga como objetivo recuperar el equilibrio con la biosfera, y utilice la investigación, la tecnología, la cultura, la economía y la política para avanzar hacia ese fin. Necesitaremos para ello toda la imaginación política, generosidad moral y creatividad técnica que logremos desplegar.

Pero esta Gran Transformación se topa con dos obstáculos titánicos: la inercia del modo de vida capitalista y los intereses de los grupos privilegiados. Para evitar el caos y la barbarie hacia donde hoy estamos dirigiéndonos, necesitamos una ruptura política profunda con la hegemonía vigente, y una economía que tenga como fin la satisfacción de necesidades sociales dentro de los límites que impone la biosfera, y no el incremento del beneficio privado.

Por suerte, cada vez más gente está reaccionando ante los intentos de las elites de hacerles pagar los platos rotos. Hoy, en el Estado español, el despertar de dignidad y democracia que supuso el 15-M (desde la primavera de 2011) está gestando un proceso constituyente que abre posibilidades para otras formas de organización social.

Sin embargo, es fundamental que los proyectos alternativos tomen conciencia de las implicaciones que suponen los límites del crecimiento y diseñen propuestas de cambio mucho más audaces. La crisis de régimen y la crisis económica solo se podrán superar si al mismo tiempo se supera la crisis ecológica. En este sentido, no bastan políticas que vuelvan a las recetas del capitalismo keynesiano. Estas políticas nos llevaron, en los decenios que siguieron a la segunda guerra mundial, a un ciclo de expansión que nos colocó en el umbral de los límites del planeta. Un nuevo ciclo de expansión es inviable: no hay base material, ni espacio ecológico y recursos naturales que pudieran sustentarlo.

El siglo XXI será el siglo más decisivo de la historia de la humanidad. Supondrá una gran prueba para todas las culturas y sociedades, y para la especie en su conjunto. Una prueba donde se dirimirá nuestra continuidad en la Tierra y la posibilidad de llamar "humana" a la vida que seamos capaces de organizar después. Tenemos ante nosotros el reto de una transformación de calibre análogo al de grandes acontecimientos históricos como la revolución neolítica o la revolución industrial.

Atención: la ventana de oportunidad se está cerrando. Es cierto que hay muchos movimientos de resistencia alrededor del mundo en pro de la justicia ambiental (la organización Global Witness ha registrado casi mil ambientalistas muertos solo en los últimos diez años,

en sus luchas contra proyectos mineros o petroleros, defendiendo sus tierras y sus aguas). Pero a lo sumo tenemos un lustro para asentar un debate amplio y transversal sobre los límites del crecimiento, y para construir democráticamente alternativas ecológicas y energéticas que sean a la vez rigurosas y viables. Deberíamos ser capaces de ganar grandes mayorías para un cambio de modelo económico, energético, social y cultural. Además de combatir las injusticias originadas por el ejercicio de la dominación y la acumulación de riqueza, hablamos de un modelo que asuma la realidad, haga las paces con la naturaleza y posibilite la vida buena dentro de los límites ecológicos de la Tierra.

Una civilización se acaba y hemos de construir otra nueva. Las consecuencias de no hacer nada —o hacer demasiado poco— nos llevan directamente al colapso social, económico y ecológico. Pero si empezamos hoy, todavía podemos ser las y los protagonistas de una sociedad solidaria, democrática y en paz con el planeta.

En diversos lugares de la Península Ibérica, Baleares, Canarias, Ceuta y Melilla, y en el verano de 2014.

NOTAS

1. Una versión anterior de este texto fue publicada como primer volumen de la colección TIEMPO DE TRANSICIONES (editada por el Foro Transiciones), en el otoño de 2016.
2. Michel de Montaigne, *Ensayos* III, 10 (edición de Javier Yagüe Bosch, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, p. 1971).
3. Fred Magdoff, "Una economía ecológicamente sensata y socialmente justa", *mientrastanto.e*, 15 de octubre de 2014; puede consultarse en http://www.mientrastanto.org/boletin-129/ensayo/una-economia-ecologicamente-sensata-y-socialmente-justa
4. Henri Cartier-Bresson, "Fotografiar no es nada, ¡mirar lo es todo!", entrevista de 1989 recogida en Henri Cartier-Bresson, *Ver es un todo. Entrevistas y conversaciones 1951-1998*, Gustavo Gili, Barcelona, 2016, p. 98.
5. Carlos de Castro, "Durante y tras el colapso: La Revolución Solidaria (1ª parte)", en *15/15/15*, 14 de diciembre de 2015 (http://www.15-15-15.org/webzine/2015/12/14/durante-y-tras-el-colapso-la-revolucion-solidaria-1a-parte/).
6. Simon Critchley entrevistado por Emilio Rivaud Delgado, "La atracción casi pornográfica del Apocalipsis", *Letras Libres*, enero de 2016.
7. Poema de su libro *Salirse de la fila*, consultado en http://vocesdelextremopoesia.blogspot.com.es/2015/12/4-poemas-de-salirse-de-la-fila-ii.html
8. Solano Trindade, *Poemas antológicos* (edición de Bethania Guerra de Lemos y Juan Bautista Rodríguez Aguilar), Rapsoda Editorial, Pozuelo (Madrid), 2015, p. 36.
9. Jean Améry, *Años de andanzas nada magistrales*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 82.
10. Agosto de 2015 había sido el mes más cálido en el planeta Tierra desde que hay registros (1880), según la Administración Nacional para el Océano y la Atmósfera de EEUU, que hizo público este dato el 17 de septiembre de 2015; luego fue superado por julio de 2016. Véase Oliver Milman, "NASA: Earth is warming at a pace 'unprecedented in 1.000 years'", *The Guardian*, 30 de agosto de 2016 (https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/30/nasa-climate-change-warning-earth-temperature-warming) . Enero de 2016 ha sido el primer mes del año más cálido desde que hay registros, y luego continúa esa pauta de temperaturas récord en febrero, marzo, abril, mayo... hasta completar once de doce meses que han batido todos los récords históricos de temperatura a partir de octubre de 2015. "May goes down as Earth's hottest on record: NASA", 14 de junio de 2016 (http://phys.org/news/2016-06-earth-hottest-nasa.html . Véase también https://www.theguardian.com/environment/2016/jun/14/may-marks-one-more-record-hot-month-for-the-world y https://www.theguardian.com/environment/2016/oct/18/2016-locked-into-being-hottest-year-on-

record-nasa-says) . En cuanto a julio de 2017, véase el análisis de la NASA en https://climate.nasa.gov/news/2618/july-2017-equaled-record-july-2016/

11. Esa conclusión figura en el vigésimo séptimo informe *Estado del clima*, liderado por científicos de la NOAA y basado en contribuciones de más de 450 científicos de cerca de 60 países. Véase https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/state-climate-highlights/2016
12. Anuncio de la Oficina de Meteorología del Reino Unido, el 9 de noviembre de 2015. Véase http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/09/actualidad/1447066103_999102.html
13. El fenómeno climático de El Niño (que eleva la temperatura de la superficie de las zonas central y oriental del océano Pacífico ecuatorial, lo cual calienta y seca los ecosistemas tropicales, reduciendo su absorción de carbono y exacerbando los incendios forestales) dio un impulso adicional a las concentraciones atmosféricas de dióxido de carbono causadas por el ser humano, con lo que 2016 fue el año en que se superaron las 400 partes por millón durante todo el año en el registro histórico de la estación de Mauna Loa (Hawai), creado en 1958. Véase Richard A. Betts y otros, "El Niño and a record CO_2 rise", *Nature Climate Change* (2016), publicado en la red el 13 de junio de 2016, doi:10.1038/nclimate3063 (http://www.nature.com/nclimate/journal/vaop/ncurrent/full/nclimate3063.html) .
14. "En 2014, como destaca el informe anual de BP, la producción [de energía] ha aumentado solo el 0,9%, un hecho insólito fuera de periodos sin crisis económica grave. [...] Este *aumento del 0,9%* está por debajo del de la población mundial, lo que se traduce en una menor disponibilidad energética per cápita, un probable cambio de tendencia secular…" Juan Carlos Barba, "Hemos chocado con el iceberg y aún no nos hemos enterado", blog *El gráfico de la semana*, en *El Confidencial*, 19 de junio de 2015 (http://blogs.elconfidencial.com/economia/grafico-de-la-semana/2015-06-19/hemos-chocado-con-el-iceberg-y-aun-no-nos-hemos-enterado_892175/). Véase también Gail Tverberg, "World GDP in current US dollars seems to have peaked; this is a problem", en su blog *Our finite world*, 14 de agosto de 2017 (https://ourfiniteworld.com/2017/08/14/world-gdp-in-current-us-dollars-seems-to-have-peaked-this-is-a-problem/). La autora observa: "Sorprendentemente, este pico de consumo ocurrió antes de que los precios del petróleo y otros precios de la energía se derrumbaran, a partir de mediados de 2014. Con estos precios más bajos, normalmente pensaríamos que los consumidores podrían permitirse comprar más bienes energéticos por persona, no menos. El consumo de energía per cápita debería aumentar con precios más bajos, a menos que la razón de la caída de los precios sea un problema de asequibilidad [*affordability*]. Si la caída de los precios refleja un problema de asequibilidad (los salarios de la mayoría de los trabajadores no son lo suficientemente altos para comprar los bienes y servicios hechos con productos energéticos, como hogares y automóviles), entonces esperaríamos el patrón que estamos viendo hoy: bajos precios de la energía, junto con la caída del consumo per cápita".
15. Emilio Santiago Muíño, *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*, *op. cit.*, capítulos 6 y 7.
16. Nathan John Hagens, "La energía como pilar de las sociedades humanas", en *La situación del mundo 2015 (Un mundo frágil)*, Icaria, Barcelona, 2015, pp. 45-49.
17. Giraud defiende que puede demostrarse empíricamente que la sensibilidad del PIB ante la variación del consumo de energía no es el 10%, como señalan la teoría económica estándar, sino del 60%. Una interesante entrevista con este economista en http://crashoil.blogspot.com.es/2014/05/entrevista-gael-giraud.html
18. James Hansen, "Game over for the climate", *New York Times*, 9 de mayo de 2012.
19. Tony Judt, *Ill Fares the Land* (2010), traducido al español con el título *Algo va mal*; citado en Ricardo Almenar, *El fin de la expansión*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 139.
20. Por ejemplo, Obama "durante una ceremonia celebrada en el idílico Lago del Oeste en Hangzhou" junto con Xi Jinping, ratificando ambas potencias, Estados Unidos y China, el acuerdo sobre cambio climático firmado en París a finales de 2015: "Algún día veremos esto como el momento en que finalmente decidimos salvar nuestro planeta" (Xavier Fontdeglòria, "China y EEUU aprovechan el G20 para ratificar el acuerdo contra el cambio climático", *El País*, 4 de septiembre de 2016 (http://internacional.elpais.com/internacional/2016/09/03/actualidad/1472895637_297161.html). Para calibrar el alcance de esa retórica memez véase Ferran Puig Vilar, "El cambio climático: propuestas desde la sociedad civil tras la cumbre de París", en Manuela Mesa (coord.), *Retos inaplazables en el sistema internacional. Anuario CEIPAZ 2015-2016*, Fundación Cultura de Paz, Madrid, 2016. Así como (del mismo autor) "Sobre la viabilidad de los objetivos de París", blog *Usted no se lo cree*, 10 de diciembre de 2015 (https://ustednoselocree.com/2015/12/10/sobre-la-viabilidad-de-los-objetivos-de-paris/).
21. Para un incisivo análisis de esa dinámica "tautológica" del valor que identificó Karl Marx en los *Grundrisse* y *El capital*, véase Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016.

22. Dos iniciativas relacionadas con el manifiesto "Última llamada": el blog del propio manifiesto (https://ultimallamadamanifiesto.wordpress.com/) y un blog hermano en el diario.es (http://www.eldiario.es/ultima-llamada/).
23. Véase por ejemplo en http://villaguanto.blogspot.com.es/2012/12/la-maga-arte-y-agroecologia.html
24. Así se titula la antología de textos de Dubos que ha preparado Carmen Madorrán Ayerra (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016).
25. "El pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella; no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracases en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste. Eso es también lo que pasa con la vida y muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, ésa es su fuerza. [...] La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque, frente a las amenazas [enormes], el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo". Franz Hinkelammert: *Teología profana y pensamiento crítico* (conversaciones con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik), CICCUS/ CLACSO, Buenos Aires, 2012, pp. 90-91.
26. Pero eso ¿no supone de alguna manera la santidad? ¿Pueden construirse movimientos sociales sobre supuestos de santidad humana? Es un asunto enorme que requiere reflexión pausada; en un capítulo posterior de este libro abordaremos esta clase de *esperanza contrafáctica.*
27. Aquí podríamos preguntarnos: ¿en qué condiciones puede la visión del abismo tener un efecto catártico y terapéutico? Ulrich Beck y Antón Costas sugieren que en la medida en que existan instituciones que representen el interés general (Antón Costas, "Efectos terapéuticos del abismo", *El País,* 13 de septiembre de 2015). Podemos completar: instituciones sólidas y legítimas que persigan el bien común y una robusta moralidad socialmente vigente orientada en el mismo sentido. Por desgracia, en un país como el nuestro no se dan tales condiciones sino de forma muy insuficiente; y por desgracia, nuestro país está lejos de hallarse solo en esto.
28. A mediados del siglo XX —hacia 1950— habría tenido lugar, según Will Steffen, la transición efectiva del Holoceno al Antropoceno en forma de Gran Aceleración. El Holoceno es el periodo de la historia geológica del planeta Tierra, dentro del Cuaternario, en el que nos hallamos desde hace algo más de diez mil años. "La segunda mitad del siglo XX es única en toda la historia de la existencia humana en la Tierra. Muchas actividades humanas llegaron a puntos de despegue en algún momento del siglo XX y se han acelerado bruscamente hacia el final del siglo. Los últimos cincuenta años del siglo XX [y lo que llevamos del siglo XXI, J. R.] han visto sin duda la más rápida transformación de la relación humana con el mundo natural de toda la historia de la humanidad" (Will Steffen, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney y Cornelia Ludwig: "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration", *The Anthropocene Review*, vol. 2, núm. 1, abril de 2015; http://anr.sagepub.com/content/early/2015/01/08/2053019614564785.abstract , http://anr.sagepub.com/content/2/1/81). Una posible fecha de inicio específica del Antropoceno sería el 16 de julio de 1945, cuando la primera bomba atómica fue detonada en el desierto de Nuevo México: "Los isótopos radiactivos de esta detonación se emitieron a la atmósfera y se extendieron por todo el mundo para proporcionar una señal única del inicio de la 'Gran Aceleración', una señal que es inequívocamente atribuible a las actividades humanas", dice este importante estudio.
    "Es difícil sobreestimar la magnitud y la velocidad del cambio. En una sola vida la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica a escala planetaria", señala el autor principal, Will Steffen, de la Universidad Nacional de Australia y el Centro de Resiliencia de Estocolmo. Los investigadores e investigadoras han trazado gráficos de la actividad humana desde el comienzo de la Revolución Industrial (hacia 1750) al año 2010, así como de los cambios en el sistema de la Tierra en este periodo: los niveles de gases de efecto invernadero, la acidificación de los océanos, la desforestación, el deterioro de la biodiversidad… Doce indicadores muestran la actividad humana, entre ellos el crecimiento económico (PIB), la población, el uso de energía, las telecomunicaciones, el transporte y el uso del agua. Otros doce, los cambios ambientales: en el ciclo del carbono, el ciclo del nitrógeno, la biodiversidad... "La primera vez que agregamos estos datos, esperábamos ver grandes cambios, pero lo que nos sorprendió fue el tiempo. Casi todas las gráficas muestran el mismo patrón. Los cambios más dramáticos han ocurrido a partir de 1950. Fue el inicio de la 'Gran Aceleración'," dice Steffen (Judith de Jorge, "Y la humanidad dio la 'Gran Aceleración'", ABC, 15 de enero de 2015; http://www.abc.es/ciencia/20150115/abci-humanidad-gran-aceleracion-201501151521.html).
    Sintetiza Mateo Aguado: "La Gran Aceleración es como se conoce al fenómeno de rápidas transformaciones socioeconómicas y biofísicas que se inició a partir de mediados del siglo XX como consecuencia del enorme desarrollo tecnológico [y económico] acontecido tras el final de la Segunda

Guerra Mundial. Según sus defensores (Crutzen y Stoermer, 2000; Steffen *et al.*, 2011, 2015), este fenómeno, junto a la posterior globalización económica, habría sumido al planeta Tierra en un nuevo estado de cambios drásticos inequívocamente atribuible a las actividades humanas. Así, el enorme crecimiento del sistema económico-financiero mundial, junto al desarrollo tecnológico y al proceso de globalización, habrían posibilitado un acoplamiento a escala planetaria entre el sistema socioeconómico y el sistema biofísico de la Tierra que representaría el comienzo de la era de los humanos" (Mateo Àguado: *Vivir bien en un planeta finito. Una mirada socio-ecológica al concepto de bienestar humano,* tesis doctoral defendido en el Departamento de Ecología, Universidad Autónoma de Madrid, 17 de marzo de 2016, p. 17).

Señala con acierto Josep Xercavins que es mejor hablar de Gran Aceleración que usar el eufemismo *Cambio Global*: "la exponencialidad tan manifiesta de todas (¡todas!) las tendencias presentadas, actualizadas y analizadas [muestra] que todos nuestros sistemas: sociales, económicos, ambientales, etc. están claramente acelerándose —evolucionan con el tiempo de forma exponencial: con una gran aceleración— y están, por lo tanto, fuera —totalmente fuera— de toda tendencia lineal mínimamente estabilizadora, mínimamente cercana a futuras situaciones estacionarias" ("La Gran Aceleración… ¿hacia el Gran Colapso?", *Other News en español,* 11 de febrero de 2015; http://www.other-news.info/noticias/2015/02/la-gran-aceleracion-hacia-el-gran-colapso/).

29. Véase la serie de informes *Planeta Vivo,* por ejemplo el de 2014: R. McLellan, L. Iyengar, B. Jeffries y N. Oerlemans, *Living Planet Report 2014: species and spaces, people and places*, WWF 2014. En 2016 acaba de actualizarse esta serie de informes.
30. Mark Lynas, *Seis graus. O nosso futuro num planeta em aquecimento,* Civilizaçao, Oporto 2007, p. 39. (Citado en Carlos Taibo, *Colapso, op. cit.*, p. 15.)
31. El *abstract* de este importante artículo reza así: "La Tierra [puede pensarse como] una batería química donde a escala evolutiva, con una carga muy lenta de fotosíntesis usando energía solar, miles de millones de toneladas de biomasa viva fueron almacenadas en bosques y otros ecosistemas, así como en grandes reservas de combustibles fósiles. En apenas los últimos cientos de años, los seres humanos han extraído la energía explotable de esta biomasa viva y fosilizada para construir la moderna economía industrial-tecnológica-informacional, para hacer crecer nuestra población hasta más de siete mil millones y para transformar los ciclos biogeoquímicos y la biodiversidad de la Tierra. Esta rápida descarga de la energía orgánica almacenada en la Tierra impulsa el dominio humano sobre la biosfera, incluyendo la conversión de los hábitats naturales en campos agrícolas y la pérdida resultante de especies nativas, la emisión de dióxido de carbono y el cambio climático y la subida del nivel del mar resultantes, y el uso adicional de fuentes energéticas nucleares, hidroeléctricas, eólicas y solares. Las leyes de la termodinámica que gobiernan la carga lenta y la rápida descarga de la batería-Tierra son universales y absolutas. La Tierra está solo temporalmente en equilibro a una cantidad cuantificable del equilibrio termodinámico con el espacio exterior. Aunque esta distancia con respecto al equilibrio está compuesta por todo tipo de energía, la más crítica para los humanos es el depósito de biomasa viva. Con el rápido agotamiento de esta energía química, la Tierra está volviendo a un equilibrio inhóspito con el espacio exterior —lo cual entraña consecuencias fundamentales para la biosfera y la humanidad. Dado que no hay energía de sustitución o reemplazo para la biomasa viva, la distancia que queda hasta el equilibrio que será necesario para mantener la vida humana es desconocida". John R. Schramski, David K. Gattie y James H. Brown: "Human domination of the biosphere: Rapid discharge of the earth-space battery foretells the future of humankind", *PNAS Early Edition*, junio de 2015 (el artículo puede consultarse en http://www.pnas.org/content/early/2015/07/14/1508353112.full.pdf). Una traducción al castellano —del benemérito Carlos Valmasada- puede consultarse en la web de *Espai Marx,* publicada el 24 de julio de 2015 (http://www.espai-marx.net/ca?id=9526).
32. Schramski, Gattie y Brown: "Human domination of the biosphere", *op. cit.* Los autores del artículo explican: "Los primeros organismos procariotas fotosintéticos y quimio-sintéticos tardaron unos mil millones de años en explotar los pequeños gradientes de energía disponibles y sintetizar suficiente biomasa como para empezar a cargar la batería química Tierra-Espacio. Viejos organismos unicelulares crearon un modesto gradiente químico energético que duró miles de millones de años. Hace alrededor de 600 millones de años, con la 'Explosión Cámbrica' de diversidad de grandes organismos multicelulares y la consiguiente colonización de la Tierra por parte de las plantas, la biosfera adquirió un gran depósito de biomasa viva, principalmente bajo la forma de bosques. En los periodos Carbonífero, Pérmico y Jurásico (hace 350-150 millones de años), restos de plantas y animales muertos se conservaron en la corteza terrestre para crear las reservas de carbón, petróleo y gas. Desde entonces, la Tierra ha estado básicamente en un cuasi-equilibrio energético, perturbado continuamente por impactos de asteroides, actividad tectónica, glaciaciones y fluctuaciones climáticas, añadiendo o restando modestamente de los depósitos de combustibles fósiles, pero siempre volviendo a

un equilibrio aproximado entre *input* solar y pérdida de calor, fotosíntesis y metabolismo heterotrófico. Todo cambió cuando los humanos anatómicamente modernos aparecieron y se extendieron fuera de África para colonizar toda la Tierra. El hito más importante fue el desarrollo y extensión de la agricultura, que empezó hace unos 12.000 años. Antes de esto, las sociedades cazadoras-recolectoras habían estado en un equilibrio aproximado, basándose en la energía fotosintética para proveerse de alimentos vegetales y animales y combustible para cocinar y calentar y apenas alteraron la superficie de la Tierra. Con la llegada de la agricultura, los humanos empezaron a capturar sistemáticamente el gradiente almacenado de biomasa y a aumentar la descarga de energía química. Inicialmente, la labor humana y animal y los fuegos de madera y estiércol fueron usados para hacer el trabajo de fabricar herramientas, despejar la tierra, cultivar los campos y cosechar. Sin embargo, sociedades aún más inventivas desarrollaron nuevas tecnologías basadas en emplear nuevas fuentes de energía. Lo que es más importante, la Revolución Industrial usó los molinos de viento y agua para realizar trabajo y quemó primero madera, luego carbón vegetal y finalmente combustibles fósiles para explotar y fundir menas de metal y para fabricar herramientas y máquinas. Estos desarrollos llevaron a poblaciones humanas cada vez mayores con economías y sistemas sociales cada vez más complejos, todos alimentados por un ritmo siempre creciente de descarga de energía química".

33. Schramski, Gattie y Brown: "Human domination of the biosphere", *op. cit.*
34. El cénit del petróleo (*peak oil*) ya comenzó en 2005, cuando se alcanzó el techo de extracción del crudo convencional de mejor calidad (según ha reconocido después incluso un organismo tan entregado al productivismo como la Agencia Internacional de la Energía: véase IEA, *World Energy Outlook 2010* (http://www.worldenergyoutlook.org/media/weo2010.pdf). "La producción de petróleo en los Estados Unidos está comenzando a caer a un ritmo apreciable, y los problemas en Oriente Medio hacen presagiar que, efectivamente, el año 2015 fue el del *peak oil* [global] - aunque aún tendremos que esperar unos años para confirmarlo". Antonio Turiel, "El fracaso político", 4 de mayo de 2016 (http://crashoil.blogspot.com.es/2016/05/el-fracaso-politico.html). Turiel explica también que "el problema, nos decían Campbell y Laherrère [en su famoso artículo de marzo de 1998 'The end of cheap oil' en *Scientific American*], no es, como decía Hubbert, que la producción de petróleo llegue un día a su máximo y a partir de aquí comience a declinar. Eso es cierto, nos advertían, pero antes de que el descenso sea evidente se irá recurriendo cada vez más a fuentes alternativas de hidrocarburos líquidos con un coste cada vez mayor, coste tanto económico como energético y ambiental. Estos hidrocarburos no convencionales son muy abundantes, mucho más que el petróleo convencional. Sin embargo, necesitan mucha más inversión, y no solo monetaria, sino también de materiales, de agua y, paradójicamente al estar hablando de extraer una fuente de esta, energía. Por ello mismo, por lo costosos que son, su producción no podrá a la larga cubrir el gran vacío que deja el petróleo convencional en su decadencia [...]. El fin de la era del petróleo barato ya llegó, lo hizo en 2005, y lo que vino después no fue la del petróleo caro, sino la del petróleo no asequible. No nos podemos permitir este petróleo, no solo ambientalmente, sino que no podemos pagar su coste económico y energético inmediato. Hasta ahora las petroleras asumieron el desgaste económico de traer el mercado cantidades crecientes de algo de lo que en realidad ya no había, pero están tirando la toalla, y lo que vendrá será una bajada brusca y una enorme inestabilidad económica y social a escala global. Antonio Turiel, "La senda del descenso energético: mapa en el aire", *Viento Sur*, 151, abril de 2017, p. 54 y 56 (http://vientosur.info/spip.php?article12582).
35. El cénit o "pico" conjunto de las energías no renovables —petróleo, gas natural, carbón y uranio— va a producirse entre 2018 (es la estimación de Antonio Turiel) y 2038 (la de Jean Laherrere). Citadas ambas en Carlos Taibo, *Colapso, op. cit.*, p. 64. Emilio García Ladona sitúa hacia 2020 el cénit conjunto de los combustibles fósiles (conferencia "El ocaso del petróleo" dentro del seminario PETRÓLEO del MACBA, Barcelona, 26 y 27 de mayo de 2017; donde también afirmó que no hay que pensar tanto en términos de "final del petróleo barato" como del *final de la energía asequible*).
36. Dana Cordell, Jan-Olof Drangert y Stuart White: "The story of phosphorus: global food security and food for thought", *Global Environmental Change*, vol. 19, núm. 2, mayo de 2009 (http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S095937800800099X, http://dx.doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.10.009).
37. Chris Arsenault, "Only 60 years of farming left if soil degradation continues", *Scientific American*, diciembre de 2014 (https://www.scientificamerican.com/article/only-60-years-of-farming-left-if-soil-degradation-continues/). Véase también George Monbiot, "We're treating soil like dirt. It's a fatal mistake, as our lives depend on it", *The Guardian*, 25 de marzo de 2015 (https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/mar/25/treating-soil-like-dirt-fatal-mistake-human-life) .
38. Tom Gleeson y otros, "Water balance of global aquifers revealed by groundwater footprint", *Nature* 488, 9 de agosto de 2012; doi:10.1038/nature11295 (http://www.nature.com/nature/journal/v488/n7410/full/nature11295.html).
39. Millennium Ecosystem Assessment: *Ecosystems and human well-being: Synthesis.* Island Press, Washington, 2005.

40. Anthony D. Barnosky y otros, "Approaching a state shift in Earth's biosphere", *Nature*, 486, 7 de junio de 2012; doi:10.1038/nature11018; http://www.nature.com/nature/journal/v486/n7401/full/nature11018.html
41. "All fossil fuel company operations and products worldwide have released more emissions in the last 28 years than in the 237 years previously: 833 GtCO2e in the 28-year period from 1988 to 2015, compared with 820 GtCO2e in the 237 years between 1988 and the birth of the industrial revolution, measured from 1751", leemos en la nota de prensa que da cuenta del informe *Carbon Majors Report 2017* (https://www.cdp.net/en//articles/media/new-report-shows-just-100-companies-are-source-of-over-70-of-emissions). Véase también Gerardo Honty, "Petroleras estatales y cambio climático", *alainet.org*, 14 de julio de 2017 (http://www.alainet.org/es/articulo/186821). El informe íntegro del CDP (elaborado por Paul Griffin, publicado en julio de 2017) puede consultarse en https://b8f65cb373b1b7b15feb-c70d8ead6ced550b4d987d7c03fcdd1d.ssl.cf3.rackcdn.com/cms/reports/documents/000/002/327/original/Carbon-Majors-Report-2017.pdf?1499866813
42. Honty, "Petroleras estatales y cambio climático", *op. cit.*
43. Son palabras de James Watson, coautor de Brett Scheffers en un estudio importante: "The broad footprint of climate change from genes to biomes to people", *Science* vol. 354, num. 6313, publicado el 11 de noviembre de 2016; DOI: 10.1126/science.aaf7671(http://science.sciencemag.org/content/354/6313/aaf7671.full). Las declaraciones de Watson en Miguel Ángel Criado, "Los datos que indican que el cambio climático ya está alterando la vida del planeta", *El País*, 14 de noviembre de 2016. Criado sintetiza: "Junto a una veintena de científicos de otras tantas universidades, Scheffers ha revisado toda la literatura científica sobre el impacto del cambio climático en animales y plantas publicada en los últimos años. Buscaron estudios en todos los niveles, desde mutaciones en los genes de una especie, hasta el estrés en todo un ecosistema, pasando por cambios en el tamaño y la forma o la distribución geográfica de las especies. Identificaron así casi un centenar de procesos ecológicos. Según publican en *Science*, desde lo micro a lo macro, el 80% de esos procesos ya se están viendo alterados por el calentamiento global" (http://elpais.com/elpais/2016/11/14/ciencia/1479114531_563621.html).
44. Juan Carlos Barba: "Es imprescindible dejar de pensar en el crecimiento económico", *El Confidencial*, 21 de abril de 2017 (http://blogs.elconfidencial.com/economia/grafico-de-la-semana/2017-04-21/dejar-pensar-crecimiento-economico-calentamiento-global_1370039/).
45. El resumen de este artículo reza así: "Global mean surface temperatures are rising in response to anthropogenic greenhouse gas emissions. The magnitude of this warming at equilibrium for a given radiative forcing—referred to as specific equilibrium climate sensitivity (S)—is still subject to uncertainties. We estimate global mean temperature variations and S using a 784.000-year-long field reconstruction of sea surface temperatures and a transient paleoclimate model simulation. Our results reveal that S is strongly dependent on the climate background state, with significantly larger values attained during warm phases. Using the Representative Concentration Pathway 8.5 for future greenhouse radiative forcing, we find that the range of paleo-based estimates of Earth's future warming by 2100 CE overlaps with the upper range of climate simulations conducted as part of the Coupled Model Intercomparison Project Phase 5 (CMIP5). Furthermore, we find that within the 21st century, global mean temperatures will very likely exceed maximum levels reconstructed for the last 784.000 years. On the basis of temperature data from eight glacial cycles, our results provide an independent validation of the magnitude of current CMIP5 warming projections." Véase Tobias Friedrich, Axel Timmermann, Michelle Tigchelaar, Oliver Elison Timm y Andrey Ganopolski: "Nonlinear climate sensitivity and its implications for future greenhouse warming", *Science Advances* vol. 2, núm. 11, publicado el 9 de noviembre de 2016. DOI: 10.1126/sciadv.1501923. http://advances.sciencemag.org/content/2/11/e1501923
46. Con más precisión: el informe del Grupo III del IPCC (hecho público el 13 de abril de 2014 en Berlín), dentro del Quinto Informe de Evaluación de este organismo internacional, acota los incrementos de temperatura esperables a finales del siglo XXI entre 2,5 y 7,8 ºC (respecto a las temperaturas preindustriales, ya se sabe), con los valores más probables entre 3,7 y 4,8 ºC (con una probabilidad del 95%, precisan los científicos). IPCC, *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change* (informe del Grupo de Trabajo III dentro del V Informe de Evaluación del IPCC), IPCC 2014. Puede consultarse en http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg3/ . Resumen (*Summary for policymakers*) en http://report.mitigation2014.org/spm/ipcc_wg3_ar5_summary-for-policymakers_approved.pdf
47. Un resumen de malas noticias en David Wallace-Wells, "The uninhabitable Earth", *New York Magazine*, 9 de julio de 2017 (http://nymag.com/daily/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-humans.html).
48. Véase Ian Johnston, "Climate change may be escalating so fast it could be 'game over', scientists warn", *The Independent*, 11 de noviembre de 2016 (http://www.independent.co.uk/news/science/climate-change-game-over-global-warming-climate-sensitivity-seven-degrees-a7407881.html).

49. Hansen J, Kharecha P, Sato M, Masson-Delmotte V, Ackerman F, *et al.* (2013), "Assessing Dangerous Climate Change: Required Reduction of Carbon Emissions to Protect Young People, Future Generations and Nature", PLoS ONE 8(12): e81648. doi: 10.1371/ journal.pone.0081648 . Sobre el borrador de este artículo Ferrán P. Vilar había llamado la atención dos años antes, en mayo de 2011(http://ustednoselocree.com/2011/05/20/que-es-lo-que-realmente-habria-que-hacer/). El *paper* completo está aquí: http://www.plos.org/wp-content/uploads/2013/05/pone-8-12-hansen.pdf . El *abstract* dice lo siguiente: "We assess climate impacts of global warming using ongoing observations and paleoclimate data. We use Earth's measured energy imbalance, paleoclimate data, and simple representations of the global carbon cycle and temperature to define emission reductions needed to stabilize climate and avoid potentially disastrous impacts on today's young people, future generations, and nature. A cumulative industrial-era limit of ~500 GtC fossil fuel emissions and 100 GtC storage in the biosphere and soil would keep climate close to the Holocene range to which humanity and other species are adapted. Cumulative emissions of ~1000 GtC, sometimes associated with 2°C global warming, would spur "slow" feedbacks and eventual warming of 3—4°C with disastrous consequences. Rapid emissions reduction is required to restore Earth's energy balance and avoid ocean heat uptake that would practically guarantee irreversible effects. Continuation of high fossil fuel emissions, given current knowledge of the consequences, would be an act of extraordinary witting intergenerational injustice. Responsible policymaking requires a rising price on carbon emissions that would preclude emissions from most remaining coal and unconventional fossil fuels and phase down emissions from conventional fossil fuels."
    El mismo equipo está actualizando este trabajo; avances en la entrevista que concedió Hansen a *Rolling Stone*, "Will We Miss Our Last Chance to Save the World From Climate Change?", 22 de diciembre de 2016; http://www.rollingstone.com/politics/features/will-we-miss-our-last-chance-to-survive-climate-change-w456917. Con matización en http://www.columbia.edu/~jeh1/mailings/ 2017/20170111_RollingStones.pdf. Véase también Christiana Figueres, Hans Joachim Schellnhuber, Gail Whiteman y Johan Rockström, Anthony Hobley Stefan Rahmstorf "Three years to safeguard our climate", *Nature*, 28 de junio de 2017 (https://www.nature.com/news/three-years-to-safeguard-our-climate-1.22201).
50. "Nuestro sistema económico [con su necesidad estructural de crecimiento] es como un gran tiburón blanco, que necesita que el agua circule constantemente a través de sus agallas para captar oxígeno, y muere si deja de moverse. Por tanto, el reto es más amplio que un mero conjunto de cambios tecnológicos. Como defiende la activista Naomi Klein, salvar el clima requiere reconsiderar los mecanismos fundamentales del sistema económico supremo del mundo: el capitalismo." Michael Renner, "El germen de las amenazas modernas", cap. 1 de *La situación del mundo 2015 (Un mundo frágil), op. cit.*, p. 22.
51. Brown, James H., Joseph R. Burger, William R. Burnside, Michael Chang, Ana D. Davidson, Trevor S. Fristoe, Marcus J. Hamilton, Sean T. Hammond, Astrid Kodric-Brown, Norman Mercado-Silva, Jeffrey C. Nekola, Jordan G. Okie: "Macroecology meets macroeconomics: Resource scarcity and global sustainability", *Ecological Engineering* 65, 2014, pp. 24-32.
52. William Rees, "New paper on the worsening human predicament", 5 de julio de 2014 (http://williamrees.org/new-paper-on-the-worsening-human-predicament/#more-233).
53. Ernest Garcia, "Car le temps est proche: la crise écologique et l'apocalypse sans cesse annoncée", en *Apocalypses: imaginaires de la fin du monde,* número 28 (monográfico) de *Socio-Anthropologie* coordinado por Alain Gras, París, 2013, p. 123.
54. El gran capital ha impulsado con éxito una "agenda ambiental" fraudulenta que, a pesar de su inconsistencia y carácter esencialmente propagandístico (*greenwashing* o "lavado de cara" verde), ha logrado despistar a mucha gente y nos ha hecho perder un tiempo precioso: basta con pensar en el destino de la noción de "desarrollo sostenible" desde los ochenta hasta hoy. Hoy siguen hablando de "desacoplar la economía del impacto ambiental", en vez de reconocer los desastres que entraña la reproducción ampliada del capital.
55. Leire Urkidi en la Introducción a *Transiciones energéticas*, libro del grupo de investigación Ekopol (de Iñaki Bárcena y otros investigadores/as) que se publicó en 2015. Se dio a conocer en el curso "Transición energética en Euskal Herria: Sostenibilidad y Democracia Energética", Bilbao, 22 al 23 de junio de 2015.
56. En 1800 se estaban usando anualmente en el mundo unos 10 millones de toneladas de carbón (esencialmente en Gran Bretaña, cuna de la Revolución industrial). En 1900 fueron 762 millones; la extracción/ producción se disparó hasta 4.700 millones de toneladas en 2000, y casi a 7.900 millones en 2013. Michael Renner, "El germen de las amenazas modernas", cap. 1 de *La situación del mundo 2015 (Un mundo frágil), op. cit.*, p. 24.
57. Jean-Baptiste Fressoz, "Pour une histoire désorientée de l'énergie", *Entropia. Revue d'étude théorique et politique de la décroissance*, 15, otoño de 2013.

58. Manuel Sacristán, *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón* (edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, p. 188.
59. Para construir la transición ecosocial (o gestionar el colapso), nos sugería Óscar Carpintero en una sesión de debate del Foro Transiciones en FUHEM-Ecosocial (Madrid, 16 de septiembre de 2015): 1) estrategia de redistribución (distribuye bienes, libera tiempo y favorece la construcción de vínculos —de acuerdo con la sugestiva redefinición del bienestar de Manfred Linz). 2) Replantear qué, cómo y para quién producir. 3) Rescatar la vieja distinción entre bienes (que satisfacen necesidades) y mercancías (o entre valores de uso y valores de cambio). Con tres ideas clave: límites (sustentabilidad), igualdad social y democracia económica.
60. Sobre todas estas cuestiones he discurrido en Jorge Riechmann, *Autoconstrucción,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015, especialmente el cap. 1.
61. Resulta útil la metáfora del *Titanic*... Estamos navegando en el transatlántico, aún no hemos visto del todo el iceberg, desde luego la mayoría de la tripulación y el pasaje no lo han visto, y sin embargo ya no podremos evitar el naufragio. Como señala Ferran Puig Vilar, "el *Titanic* ya estaba técnicamente hundido algo antes de que nadie viera el iceberg e intentara, infructuosamente, bordearlo. Dada su posición y velocidad, su masa, su capacidad máxima de frenado, su radio máximo de giro, la resistencia mecánica de los laterales, la configuración interna del buque, etc., hubo un momento en que ya era imposible evitar el hundimiento, mientras pasaje y tripulación seguían de fiesta. Ese es el *tipping point* auténtico, el punto a partir del cual la vida propia del sistema convierte en inútil la mejor estrategia de los gestores más lúcidos" (Ferran Puig Vilar, "¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual? — 3. Percepciones humanas de los sistemas naturales y económicos", anotación en su blog *Usted no se lo cree* del 27 de diciembre de 2014. Puede consultarse en http://ustednoselocree.com/2014/12/27/hasta-que-punto-es-inminente-el-colapso-de-la-civilizacion-actual-3/#more-9713
Ahora bien, ¡eso no quiere decir que no podamos hacer nada! Cabe todavía maniobrar para que, por ejemplo, el choque sea algo menos dañino y eso nos deje más tiempo para desalojar el barco. Y cabe emplear ese tiempo para organizar mejor el salvamento. Recordemos que el *Titanic* histórico solo llevaba botes salvavidas para 1.178 pasajeros, ¡poco más de la mitad de los que iban a bordo en su viaje inaugural y un tercio de su capacidad total! (En el hundimiento murieron 1.514 personas de las 2.223 que iban a bordo, estratificadas por clases sociales.) Con tiempo suficiente, podemos construir más botes o balsas salvavidas, a partir de otras estructuras del barco que va a hundirse…
62. Cyrulnik explica la resiliencia en estos términos: "Resultó difícil concebir la palabra *resiliencia*, nacida en Inglaterra con Michael Rotter, en Estados Unidos con Emil Warner y en Francia conmigo. Esta palabra fue difícil de concebir porque se decía que cuando alguien había sido herido por la vida, se acabó, ya no puede volver a vivir, espera la muerte, es el final. Y nosotros nos dijimos: 'la vida nos ha herido, estamos heridos, pero vamos a vivir de todas formas. Vamos a vivir lo mejor posible después de la herida, y a veces aún con la herida'. Y esta idea surgió más o menos en los decenios de 1980 y 1990. La definición de la resiliencia es muy simple, se trata de retomar de nuevo un buen desarrollo después de una agonía psíquica, traumática. Reanudamos una vida buena después del dolor del choque. Al principio se creía que se trataba tan solo de un mecanismo psicológico, pero en las investigaciones actuales vemos que las dos partes que se desarrollan mejor son, en primer lugar, la resiliencia neuronal, el cerebro —cuando establecemos una buena relación verbal y afectiva el cerebro se reconstruye, y se puede fotografiar con neuroimagen la resiliencia neuronal porque se establece una buena relación; primera sorpresa—. La segunda cuestión: los relatos. El relato que yo me hago sobre lo que me ha pasado. Si se me deja solo voy a dar vueltas a por qué he hecho esto, por qué tengo esta enfermedad, por qué me han dicho esto, por qué he reaccionado mal, e iré directo a la depresión. Pero si tengo la posibilidad de compartir el relato, esto me obliga a rehacer la representación que me hago de mi desgracia; reestructuro la representación y, haciéndolo, modifico el funcionamiento de mi cerebro y también cómo me siento. Y el tercer tipo de relato es el relato cultural. ¿Qué dice la cultura sobre lo que me ha ocurrido? Si la cultura produce un relato que concuerda, esto me integra en el mundo de los vivos y puedo volver a vivir de la mejor forma posible, a menudo bien, aunque no siempre, pero a menudo bien. Pero si la cultura me dice: 'te lo mereces, Dios te ha castigado'; o: 'estás enfermo, se terminó'; o: 'estás herido y no tienes ninguna esperanza de salir adelante' hay una discordancia entre el relato cultural y el mío, y entonces me encuentro escindido. Solo puedo hablar contigo de aquello que tú eres capaz de oír, y otra parte de mi psique sufre en secreto, ya que no puedes escuchar mi relato de sufrimiento…", Boris Cyrulnik, *Diálogos* (edición a cargo de Carles Capdevila), Gedisa, Barcelona, 2017, pp. 34-35.
63. "La resiliencia es lo que nos permite disfrutar de la vida, es la capacidad de convertir cada vivencia negativa en algo positivo. […] Si no eres resiliente no puedes disfrutar, te arruinas la vida. […] Uno de mis emblemas son mis tatuajes. […] El último ha sido la palabra resiliencia en el abdomen" (María

Sala Oráa, "¿Quién baila en tu móvil?" —entrevista a Gianluca Vacchi—, *El País/ Tentaciones*, 17, octubre de 2016, p. 59).

64. Donella H. Meadows/ Dennis L. Meadows/ Jorgen Randers/ William B. Behrens III: *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac, Londres, 1972. Enseguida se tradujo al español: FCE, Ciudad de México, 1972.
65. Dennis L. Meadows y otros, *Más allá de los límites del crecimiento*, EL PAÍS/ Aguilar, Madrid 1992; Donella H. Meadows, Jorgen Randers y Dennis L. Meadows: *Los límites del crecimiento 30 años después*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2006.
66. Ugo Bardi, *Los "Límites del crecimiento" retomados, op. cit*.
67. Ferran Puig Vilar: *¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual?*, varias entradas en su blog *Usted no se lo cree*. Véase http://ustednoselocree.com/category/colapso/
68. Carlos E. Cue, "Cierra el 'Buenos Aires Herald'", el único diario que denunció los desaparecidos en plena dictadura argentina", *El País*, 2 de agosto de 2017 (https://elpais.com/internacional/2017/08/01/argentina/1501603072_902505.html).
69. G. M. Turner, "A comparison of *The Limits to Growth* with 30 years of reality", *Global Environmental Change*, vol. 18, 2008, pp. 397-411.
70. Charles A. Hall/ John W. Day "Revisiting *The Limits of Growth* after peak oil", *Scientific American* vol. 97, 2009, p. 230 y ss.
71. Por cierto que una de las virtudes del libro de Bardi es la muy pedagógica manera en que va introduciendo los conceptos básicos del pensamiento sistémico y la *system dynamics*.
72. Jorgen Randers, *2052: A Global Forecast for the Next Forty Years*, Chelsea Green Publishing 2012. Otro libro importante en este sentido: Stephen Emmott, *10.000 millones*, Anagrama, Barcelona, 2013.
73. La síntesis de este estudio científico sería:
    - La población mundial se estancará antes de lo esperado debido a que la fertilidad caerá drásticamente en una población cada vez más urbanizada (se pasará del 50% de población urbana en 2010, a un 70% hacia 2050). La población llegará a su máximo en 8.100 millones de personas poco después de 2040, para luego reducirse.
    - El PIB mundial crecerá más lentamente de lo esperado, debido al menor crecimiento de la población y la disminución de las tasas de crecimiento de la productividad laboral. Hacia 2050 el PIB mundial alcanzará 2,2 veces los niveles de 2010.
    - El crecimiento de la productividad será más lento que en el pasado porque las economías nacionales están madurando; debido también al aumento de los conflictos sociales; y debido a los crecientes impactos negativos de los fenómenos meteorológicos extremos.
    - La tasa de crecimiento del consumo mundial se desacelerará, pues un porcentaje creciente del PIB tendrá que ser asignado a inversión con el fin de tratar de resolver los problemas creados por el cambio climático, la escasez de recursos y la pérdida de biodiversidad. El consumo mundial de bienes y servicios llegará a su máximo hacia 2045.
    - Los costes de reparación serán cada vez mayores. Como consecuencia del incremento de la inversión social en las próximas décadas (aunque será a menudo involuntaria y reactiva, como respuesta a las crisis agudizadas), los problemas de recursos naturales y la crisis climática no serán catastróficos antes de 2052. Pero habrá mucho sufrimiento innecesario, a causa del calentamiento climático, hacia mediados de siglo.
    - Estamos emitiendo, a comienzos del siglo XXI, dos veces más dióxido de carbono del que puede ser absorbido por los sumideros del planeta (sus océanos y bosques). Las emisiones alcanzarán su máximo hacia 2030 y descenderán a partir de entonces; pero ello no bastará para ralentizar el calentamiento. El peligroso umbral de los dos grados centígrados por encima de las temperaturas preindustriales promedio se alcanzará ya hacia 2050 (con unas 500 ppm en la atmósfera por entonces).
    - La falta de una respuesta humana específica y contundente en la primera mitad del siglo XXI va a situar al mundo en el peligrosísimo camino hacia un calentamiento global autorreforzado, descontrolado y desastroso en la segunda mitad del siglo XXI.
    - El lento crecimiento en el consumo per cápita en gran parte del mundo (y el estancamiento de los países ricos) dará lugar a un aumento de las tensiones y los conflictos sociales, lo que reducirá aún más el crecimiento de la productividad.
    - El cortoplacismo del capitalismo y la democracia representativa será responsable de que las decisiones prudentes necesarias para lograr el bienestar a largo plazo no se tomarán a tiempo.
    - La población mundial será cada vez más urbana, y carecerá de la voluntad de proteger la naturaleza por su propio bien. La biodiversidad se verá gravemente afectada. El mundo natural desaparecerá —excepto en las áreas protegidas.
    - El impacto variará grandemente entre las cinco regiones analizadas en el libro: los Estados Unidos; las otras naciones de la OCDE (incluida la Unión Europea, Japón y Canadá, entre otros

países industrializados); China; los llamados BRISE (Brasil, Rusia, India, África del Sur y diez otras grandes economías emergentes); y el resto del mundo (los 2.100 millones de personas en la parte inferior de la escala de ingresos).

- El perdedor quizá más sorprendente será la actual elite económica mundial, y particularmente los Estados Unidos (que experimentarán un estancamiento del consumo per cápita para las próximas generaciones). China será el principal ganador. Los BRISE progresarán. El resto del mundo seguirá siendo pobre, y de hecho habrá muchísima pobreza —tanto en el mundo "desarrollado" como en el "subdesarrollado".
- Todos —y en particular los pobres— vivirán en un mundo progresivamente más desordenado y con el clima dañado, con impactos cada vez más severos en la segunda mitad del siglo XXI. Las grandes migraciones —de gente que abandonará zonas inhabitables cada vez más amplias— darán lugar a conflictos armados. Pues "la respuesta humana llegará demasiado tarde. El factor más crítico serán las emisiones de gases de efecto invernadero. Estas emisiones permanecerán tan altas que nuestros nietos, con altísima probabilidad, tendrán que vivir con un calentamiento global autorreforzado, y por eso descontrolado, en la segunda mitad del siglo XXI." (Jorgen Randers, "A short summary of the book *2052 —A Global Forecast for the Next Forty Years*", versión del 1 de marzo de 2012; puede consultarse en www.2052.info).
- Randers está haciendo un meritorio trabajo por mantener actualizado el modelo en que se basan sus predicciones: véase Ugo Bardi, "Jorgen Randers: updating *2052*", en su blog *Cassandra's Legacy*, 12 de octubre de 2016.

74. Explicita Nafeez Ahmed: "The GRO is chiefly funded by the Dawe Charitable Trust, but its partners include the British government's Foreign & Commonwealth Office (FCO); British specialist insurance market, Lloyds of London; the Aldersgate Group, the environment coalition of leaders from business, politics and civil society; the Institute and Faculty of Actuaries; Africa Development Bank, Asian Development Bank, and the University of Wisconsin". Nafeez Ahmed, "Scientific model supported by UK Government Taskforce flags risk of civilisation's collapse by 2040", 19 de junio de 2015 (https://medium.com/insurge-intelligence/uk-government-backed-scientific-model-flags-risk-of-civilisation-s-collapse-by-2040-4d121e455997). Más información en http://www.anglia.ac.uk/global-sustainability-institute-gsi/research/global-resources-and-risk/global-resource-observatory
75. El GRO está desarrollando dos tipos de modelos: un Modelo Basado en Agentes para explorar escenarios con decisiones políticas a corto plazo, simulando sistemas socio-económico-ecológicos; y un Modelo de Dinámica de Sistemas que arroja proyecciones a un lustro vista, basado en una modelización de las interacciones complejas entre recursos finitos, la capacidad de sustentación planetaria y las economías humanas. Les interesa principalmente, de entrada, evaluar la forma en que las pérdidas de cosecha afectarían a la seguridad alimentaria global.
    En un seminario de investigación, Aled Jones (investigador principal del proyecto) explicó: "Hicimos avanzar el modelo [Basado en Agentes] hasta el año 2040, según una trayectoria BAU basada en las tendencias de 'no hacer nada' —es decir, sin bucles de realimentación que pudieran cambiar las tendencias subyacentes. Los resultados muestran que, supuestas las tendencias climáticas plausibles, y la incapacidad de cambiar de rumbo, el sistema mundial de suministro de alimentos se enfrentaría a pérdidas catastróficas, y se desencadenaría una inaudita epidemia de 'revueltas del pan'. En ese escenario, la sociedad global colapsa esencialmente porque la producción de alimentos cae de forma permanente por debajo de las necesidades de consumo."
    En cuanto al Modelo de Dinámica de Sistemas del GRO, lo que han hecho ha sido partir del modelo World 3 —creado para el histórico estudio *The Limits th Growth* de 1972, y valorado como "robusto" por el GRO— y corregirlo un poco: "The System Dynamics Model, Jones explained, is designed to overcome the limitations of World3 by recalibrating the incorrect parameters, adding new parameters where necessary, and inputting fresh data. There are now roughly 2,000 parameters in the model, drawing on a database of key indicators on resources and social measures for 212 countries, from 1995 until today." Citado por Nafeez Ahmed (que asistió en persona a ese seminario), "Scientific model supported by UK Government Taskforce flags risk of civilisation's collapse by 2040", 19 de junio de 2015 (https://medium.com/insurge-intelligence/uk-government-backed-scientific-model-flags-risk-of-civilisation-s-collapse-by-2040-4d121e455997
76. Department of Defense (DoD), *2014 Climate Change Adaptation Roadmap*, 13 de octubre de 2014 (http://ppec.asme.org/wp-content/uploads/2014/10/CCARprint.pdf).
    Un libro importante que analiza —según reza su subtítulo- "cómo el poder (corporativo y militar) está moldeando un mundo de privilegiados y desposeídos ante la crisis climática" es Nick Buxton y Ben Hayes (eds.), *Cambio Climático S .A.,* FUHEM Ecosocial, Madrid, 2017.
77. Para una importante reflexión —y un "proyecto-país"— desde España en torno a estas cuestiones, véase *La Gran Encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*, de Fernando Prats, Yayo Herrero y Alicia Torrego, Libros en Acción/ Foro Transiciones, Madrid 2016 (con colaboraciones de

J. Riechmann, M. Novo, Á. M. G. Tablas, N. Morán, A. Serrano, M. Mediavilla, F. Marcellesi, M. E. Rodríguez Palop, J. Bellver, N. del Viso, O. Abásolo y L. Vicent). Puede descargarse en https://www.fuhem.es/Landing_LaGranEncrucijada/lan_LaGranEncrucijada.html

78. El cénit del petróleo (*peak oil*) ya comenzó en 2005, cuando se alcanzó el techo de extracción del crudo convencional de mejor calidad (según ha reconocido después incluso un organismo tan entregado al productivismo como la Agencia Internacional de la Energía: véase IEA, *World Energy Outlook 2010* (http://www.worldenergyoutlook.org/media/weo2010.pdf). "La producción de petróleo en los Estados Unidos está comenzando a caer a un ritmo apreciable, y los problemas en Oriente Medio hacen presagiar que, efectivamente, el año 2015 fue el del *peak oil* [global] - aunque aún tendremos que esperar unos años para confirmarlo". Antonio Turiel, "El fracaso político", 4 de mayo de 2016 (http://crashoil.blogspot.com.es/2016/05/el-fracaso-politico.html).
79. Citadas ambas en Carlos Taibo, *Colapso, op. cit.*, p. 64.
80. David Holmgren, *Future Scenarios,* 2009 (http://www.futurescenarios.org/index.html); *Crash on Demand*, 2013 (http://holmgren.com.au/crash-demand/). En su trabajo *Future Scenarios* de 2007, Holmgren esbozaba cuatro escenarios básicos a partir de dos variables causales principales, descenso energético y calentamiento global. Se trata de:
    1. Cambio climático leve, descenso energético suave: escenario "tecnoverde".
    2. Calentamiento fuerte, descenso energético suave: escenario "tecnomarrón".
    3. Calentamiento fuerte, descenso energético fuerte: escenario "sálvese quien pueda".
    4. Cambio climático leve, descenso energético fuerte: escenario "cuidar la Tierra".

    Por desgracia, el cénit del petróleo en el que ya estamos, lejos de reducir las emisiones de GEI, las ha acelerado: estamos en el lamentable mundo tecnomarrón. La respuesta del sistema es la huida hacia adelante: explotaciones de las arenas bituminosas (como en Alberta, Canadá), hidrofractura (*fracking*), petróleo del Ártico (primeros barriles extraídos en el verano de 2014), perforaciones en aguas profundas… y recurso masivo al carbón. Menor TRE, menos energía útil, más dificultades económicas, mayores emisiones de GEI. Necesidad de precios altos del petróleo (por encima de 90/ 100 $/ barril) para que fluya suficiente inversión… Vaya marrón. (De todas formas, ojo: esto es una herramienta heurística cualitativa, no una predicción. Los futuros posibles vienen mediados por factores culturales, sociales, políticos…).
81. En un encuentro científico internacional sobre cambio climático realizado en Melbourne en noviembre de 2012 (en la antesala de la COP18 de Doha), algunos de los más relevantes investigadores del mundo estimaron lo que podría pasar con un aumento de cuatro grados centígrados o más (sobre las temperaturas preindustriales promedio). Para Hans Joachim Schellnhuber (fundador y director del Instituto Postdam para la Investigación del Impacto Climático —PIK— y director del Consejo Asesor Alemán sobre el Cambio Climático —WBGU—), la capacidad del planeta para albergar seres humanos en caso de una subida de cuatro grados se reduciría a "menos de 1.000 millones de personas".

    Unos años antes, el profesor Kevin Anderson (director del Centro Tyndall para el Cambio Climático en Gran Bretaña) se dirigió a la prensa durante la fallida conferencia de Copenhague, en 2009: "Para la humanidad es cuestión de vida o muerte… [un aumento así] no conducirá a la extinción del ser humano, ya que unos pocos afortunados, con los recursos adecuados, podrán desplazarse a las partes apropiadas del planeta y sobrevivir. Pero creo que es extremadamente improbable que evitemos una mortandad masiva con cuatro grados de aumento". En aquella ocasión Anderson se atrevió a dar cifras: "Si en el año 2050 la población mundial es de 9.000 millones y la temperatura se eleva 4, 5 o 6 grados, los supervivientes podrían ser del orden de 500 millones". Si echamos cuentas, eso es hablar de una mortandad de casi el 95%. Cf. Miguel Artime, "Cuatro grados más o cómo decir adiós a casi el 95% de la humanidad", blog *Cuaderno de ciencias*, 15 de noviembre de 2012 (https://es.noticias.yahoo.com/blogs/cuaderno-de-ciencias/cuatro-grados-m%C3%A1s-o-c%C3%B3mo-decir-adi%C3%B3s-casi-161726996.html).
82. Joseph A. Tainter y Tadeusz W. Patzek, *Drilling Down. The Gulf Oil Debacle and Our Energy Dilemma*, Copernicus, Nueva York, 2012, p. 37.
83. Ernest Garcia, "Transiciones socio-ecológicas", ponencia en las jornadas "Tiempos de transición. El lugar de las humanidades ante la crisis ecológico-social", Universidad Politécnica de Valencia, 28 a 30 de noviembre de 2016.
84. ¿Cómo entender la noción de milenarismo? Yo diría que los dos componentes básicos del concepto son: a) identidad de grupo reforzada por creencias y valores comunes, y b) esperanza de salvación a través de un Gran Acontecimiento.
85. Escribí al respecto en *Viento Sur*, 150, Madrid, 2017.
86. Sobre la perspectiva de la subsistencia desde el ecofeminismo, véase Veronika Bennholdt-Thomsen y Maria Mies, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalised Economy*, Zed Books, 2000. Así como Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo (teoría crítica y perspectivas)*,*op. cit*.

87. Nafeez Ahmed, "Pentagon prepares for century of climate emergencies and oil wars", *Middle East Eye,* 6 de agosto de 2015 (http://www.middleeasteye.net/columns/pentagon-prepares-century-climate-emergencies-and-oil-wars-2021134422).
88. Como se sabe, la *troika* la componen el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Central Europeo (BCE) y la Comisión Europea (a veces travestida de "EuroGrupo" o grupo de ministros de finanzas de la UE).
89. Antonio Turiel, "Frente al saqueo", publicado el 15 de julio de 2015 en su blog *The Oil Crash* (http://crashoil.blogspot.com.es/2015/07/frente-al-saqueo.html).
90. Entrevista de Claudi Pérez a Yanis Varoufakis: "El tercer rescate de Grecia está diseñado para fracasar", *El País,* 2 de agosto de 2015.
91. Turiel, "Frente al saqueo", art. cit.
92. Ivan Illich, *Energía y equidad,* Barral, Barcelona, 1974, pp. 13 y 19.
93. Así, por ejemplo, en mis libros *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Siglo XXI, Madrid, 1996; (en colaboración con Francisco Fernández Buey) *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000; segunda edición en 2005, *Industria como naturaleza. Hacia la producción* limpia, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003); en colaboración con Jean-Paul Deléage y otros o *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2006; nueva edición en Caracas, 2014.
94. Así lo muestro en mi libro *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.
95. Para esta controversia, véase, por ejemplo, el intercambio entre David Schwartzman, Pedro Prieto y Carlos de Castro, en septiembre de 2015, que he recogido en mi blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar* (http://tratarde.org/un-horizonte-de-comunismo-solar-articulo-de-david-schwartzman-y-quincy-saul-pensando-en-venezuela-actualizacion/).
96. Gail Tverberg, "Deflationary collapse ahead?", en su blog *Our Finite World,* 26 de agosto de 2015 (http://ourfiniteworld.com/2015/08/26/deflationary-collapse-ahead/).
97. Propaganda en la contraportada de la revista *La maleta de Portbou,* núm. 16, Barcelona, marzo-abril de 2016.
98. Emilio Santiago Muíño, "Votos colectivos de lujosa pobreza". Capítulo 8 de *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial, op. cit*.
99. Barry Commoner, *El círculo que se cierra,* Plaza y Janés, Barcelona, 1973, p. 107.
100. Tres son los puntos de partida de los ecosocialismos: a) la constatación de que estamos más allá de los límites del crecimiento y la crisis ecológico-social se agrava hasta situarnos frente a un verdadero abismo; b) el análisis de los mecanismos causales de esta crisis que identifica la dinámica autoexpansiva del capital como el mecanismo básico, y desecha la idea de un "capitalismo verde"; c) el reconocimiento de que el "modo de producción soviético", en términos ecológicos, supuso un verdadero desastre. He reflexionado sobre estas cuestiones en varios lugares, y especialmente en mi libro *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, *op. cit.*
101. Jean Améry, *Años de andanzas nada magistrales*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 77.
102. Debo insistir en ese último asunto, sobre el cual han llamado la atención los firmantes de un importante manifiesto publicado en agosto de 2015: "Dejemos los combustibles fósiles en el subsuelo para acabar con los crímenes climáticos" era su título. Leíamos allí: "Sabemos que las multinacionales y los gobiernos no abandonarán fácilmente los beneficios que perciben de la extracción de las reservas de carbón, de gas y de petróleo o de la agricultura industrial globalizada tan glotona en energía fósil. Para seguir actuando, pensando, amando, cuidando, creando, produciendo, contemplando, luchando, hay que presionarles. Para desarrollarnos como sociedad, individuos y ciudadanos debemos actuar todos para cambiarlo todo. Lo demandan nuestra común humanidad y la Tierra.
[...] Trabajamos para cambiarlo todo. Podemos abrir los caminos hacia un futuro vivible. Nuestro poder de actuar resulta a menudo más importante de lo que imaginamos. Por todo el mundo luchamos contra los verdaderos impulsores de la crisis climática, defendemos los territorios, reducimos las emisiones, organizamos la resiliencia, desarrollamos la autonomía alimentaria con la agro-ecología campesina, etc.
Al acercarse la Conferencia de la ONU sobre cambio climático en Paris-Le Bourget, afirmamos nuestra determinación de que las energías fósiles permanezcan en el subsuelo. Es la única salida. Concretamente, los gobiernos deben poner fin a las subvenciones que se destinan al sector de combustibles fósiles, y congelar su extracción renunciando a explotar el 80% de todas las reservas de combustibles fósiles.
Sabemos que esto implica un cambio histórico de envergadura. No vamos a esperar a que actúen los estados. La esclavitud y el apartheid no desaparecieron porque los estados decidieran abolirlos, sino por movilizaciones masivas que no dejaron otra elección."

El texto completo del manifiesto puede consultarse en la web de *sin permiso*, donde se publicó el 30 de agosto de 2015 (http://old.sinpermiso.info/textos/index.php?id=8279). Un comentario, que ilustra sobre las contradicciones que la crisis climática genera en los gobiernos llamados "progresistas" de América Latina, lo propone Eduardo Gudynas: "Moratoria petrolera y cambio climático: las alternativas otra vez bajo ataque", *América Latina en movimiento*, 9 de septiembre de 2015 (http://www.alainet.org/es/articulo/172296).

103. Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, City Lights Books, San Francisco, 2015, p. 43.
104. Daniel Tanuro, *El imposible capitalismo verde*, La Oveja Roja, Madrid, 2011.
105. He justificado esto en Jorge Riechmann, "La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer", capítulo 1 de *Autoconstrucción*, *op. cit*.
106. Daniel Tanuro: "Frente a la urgencia ecológica: proyecto de sociedad, programa, estrategia". Transcripción (abreviada) de la exposición realizada el 28 de julio de 2015 en el marco del 32 Encuentro Internacional de Jóvenes de la IV Internacional, organizado en Bélgica. Publicado en la web de *Viento Sur* el 27 de agosto de 2015 (http://www.vientosur.info/spip.php?article10415).
107. Para darse cuenta de hasta qué punto una perspectiva "optimista" sobre las transiciones socioecológicas exige *a la vez* un enorme optimismo tecnológico y un desaforado voluntarismo revolucionario, léase por ejemplo David Schwartzman y Quincy Saul, "An ecosocialist horizon for Venezuela: A solar communist horizon for the world", publicado en la web de *Capitalism Nature Socialism* el 14 de agosto de 2015 (http://dx.doi.org/10.1080/10455752.2015.1069867). Dio lugar a un importante debate con Pedro Prieto que he recogido en mi blog: http://tratarde.org/un-horizonte-de-comunismo-solar-articulo-de-david-schwartzman-y-quincy-saul-pensando-en-venezuela-actualizacion/
108. Véase el libro coordinado por Nick Buxton y Ben Hayes, *Cambio Climático S. A.*, *op. cit.*

CAPÍTULO 2

CONTRA LA DESMESURA: ALBERT CAMUS BAJO EL SIGNO DE NÉMESIS

> Lo mejor que he hecho en la vida ha sido alargar la sombra de los árboles[1].
>
> ERRI DE LUCA

> Ahora llevo treinta años viviendo en Francia, y la gente me pregunta por qué elegí venir a Francia. No diré que fuese solo porque era el país de Albert Camus, pero el hecho de que en aquel entonces estuviese vivo y activo tuvo su peso[2].
>
> JOHN BERGER

> Siempre he creído que si bien el hombre esperanzado en la condición humana es un loco, el que desespera de los acontecimientos es un cobarde.
>
> ALBERT CAMUS

En el capítulo anterior hemos explicado cómo nos hallamos al borde del abismo ecológico-social. En este, y en el siguiente, quiero evocar a dos grandes pensadores que, al mismo tiempo que se desarrollaba la fatídica secuencia de acontecimientos que llamamos Gran Aceleración y Larga Noche Neoliberal[3], supieron ver la profundidad del desastre que iba teniendo lugar y acertaron a sugerir caminos alternativos de regeneración cultural, política y económica. Albert Camus (fallecido en 1960) lo hizo sin ser consciente aún de lo que luego hemos conceptualizado como crisis ecológica global; Manuel Sacristán advirtió ya las diferentes dimensiones de este acontecimiento epocal, y nos proporcionó análisis que seguimos aprovechando hoy.

TRES COFRECILLOS

En 2013, con ocasión del centenario del nacimiento de Albert Camus, la editorial Folio —del grupo Gallimard— ofrecía dos *coffrets* o cajitas con obras esenciales del autor francés nacido en Argelia. Por una parte, el *coffret* titulado *L'absurde*, que contenía la narración *L'étranger* (*El extranjero*, concluida en 1940), las obras de teatro *Caligula* y *Le malentendu* (publicadas en 1944), y el ensayo *Le mythe de Sisyphe* (*El mito de Sísifo*, publicado en 1942). Por otra parte,

el *coffret* llamado *La révolte*, con la pieza teatral *Les justes* (*Los justos*, publicada en 1950), la novela *La peste* (publicada en 1947) y el ensayo *L'homme révolté* (*El hombre rebelde,* publicado en 1951). Y, en efecto, las dos cajitas recogen bien los dos primeros ciclos creativos de Camus, el primero de ellos centrado en la noción del absurdo, el segundo en la idea de rebelión.

Ahora bien, hubiera podido existir un tercer *coffret* titulado *Némesis.* En efecto, en los años cincuenta del siglo XX, después de aquellos dos ciclos creativos que se reflejaban en los personajes míticos de Sísifo y Prometeo, Camus planeaba una tercera etapa de reflexión y escritura cifrada en el mito de Némesis, la diosa de la mesura, fatídica para los desmesurados[4]. Némesis, la hija de la Noche para los antiguos griegos, "azote de los hombres mortales" según Hesíodo[5]: la fuerza del equilibrio, la representación de la justicia en su aspecto de poder que castiga y restituye, combatiendo la desmesura y extralimitación —la *hybris*[6]—.

Aquella tercera etapa de afirmación creativa y apetito de vivir, aquel ciclo de la razón mesurada y la dicha parcialmente al margen de la historia, todo ello quedó truncado por la temprana muerte del autor en 1960. Desde hace tiempo sostengo que sería del máximo interés reconstruir el esqueleto de esta tercera etapa de la creación de Camus a partir de textos y anotaciones diversas[7]: los fragmentos que nos quedan de lo que presumiblemente hubiera sido una aportación esencial a los desgarros y las luchas de la segunda mitad del siglo XX[8].

PERTENECEMOS AL MUNDO DE LO QUE NO DURA

Camus, en una nota de sus *Carnets*, escrita a comienzos de 1943 y preparatoria de *L'homme révolté,* ya había esbozado el antiplatónico proyecto siguiente: "Después de haber hecho empezar la filosofía en la angustia, hacerla empezar en la felicidad. [...] La absurdidad se formula en la oposición entre *lo que dura* y *lo que no dura.* [...] Nosotros pertenecemos al mundo de lo que no dura. Y todo lo que no dura —y nada más que lo que no dura— es nuestro. Así, se trataría de recobrar el amor cedido a la eternidad, o al menos recuperarlo de quienes lo disfrazan de imagen de la eternidad"[9].

Nosotros pertenecemos al mundo de lo que no dura: y queremos recobrar, extrayéndola desde la ilusión de eternidad donde fue extraviada, la porción de amor y de sentido que bastan para colmar una existencia humana. En la tercera etapa de la creación camusiana, situada bajo la advocación de Némesis e inspirada en parte —sin duda— por la aventura poética y vital de su amigo René Char,

la preocupación por el hombre absurdo y el hombre rebelde dan paso a la defensa del hombre *mesurado*, el ser humano autocontenido: "El hombre entregado al goce cotidiano de vivir, con fidelidad a sus límites y respeto a su condición; un defensor del reino de los sentidos, en que belleza y vida se unifican, con la mesura propia del pensamiento griego"[10].

Para muchos pensadores, el principal mensaje ético de la Grecia antigua sería precisamente una *sabiduría de los límites:* esto explica por qué moralistas del siglo XX (en el mejor sentido de la palabra "moralista") con una aguda conciencia de la crisis contemporánea, como Albert Camus o Manuel Sacristán[11], han vuelto la mirada hacia el esplendor antiguo de las intuiciones presocráticas, los grandes trágicos o la ética aristotélica, evocando aquel *humanismo trágico* que invitaba al hombre a renunciar a las ambiciones desmesuradas de la *hybris*, pero igualmente —según los famosos versos de Píndaro— a "agotar el campo de lo posible"[12]. Así también Simone Weil, cuando —en medio de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial— reflexionaba sobre la fuerza y la desgracia a partir de la *Ilíada:*

> Esta sanción de un rigor geométrico, que automáticamente castiga el abuso de la fuerza, fue el objeto primero de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; bajo el nombre de Némesis es el resorte de las tragedias de Esquilo; los pitagóricos, Sócrates, Platón, partieron de allí para pensar el hombre y el universo. La noción se hizo familiar en todos los lugares donde penetró el helenismo. Esta noción griega es quizá la que subsiste, con el nombre de *karma*, en los países orientales impregnados de budismo; pero Occidente la ha perdido y ya ni siquiera tiene en sus lenguas palabras para expresarla; las ideas de límite, de mesura, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, solo tienen un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud[13].

LA TRADICIÓN MEDITERRÁNEA

Decía Nietzsche que su lema era *mediterranizar la música*[14], bien podríamos proponer mediterranizar el sentido del tiempo y del disfrute de la vida. Y ciertamente cabe desarrollar estas ideas al hilo de nuestra relectura de Albert Camus, quien decía, por ejemplo: "Desde hace siglo y medio, la ideología europea se constituyó en contra de las nociones de naturaleza y de belleza —y de límite, en consecuencia— que, por el contrario, se hallaban en el centro del pensamiento mediterráneo. [...] Europa no existió sino en esta lucha entre

mediodía y medianoche; una civilización viva no podría formarse fuera de esta tensión, es decir, sin esa tradición mediterránea, tan menospreciada desde hace tiempo"[15].

Conviene recordar que en la última parte de *L'Homme révolté* —obra en cuya génesis fue determinante la amistad de Camus con el poeta René Char, y que este último tenía por el mejor libro de Camus— se reivindica un "pensamiento del mediodía" o meridional (*pensée de midi)*, una "filosofía de los límites" de signo mediterráneo, solidario y libertario[16]. Reconocer los límites, salvar los cuerpos, preservar el mundo —tal sería la recomendación de Albert Camus, apoyándose para ello en el anhelo de armonía que caracterizó a la antigua cultura griega—.

Nihilismo, según los Doctores de la Autoayuda, es "negar cualquier significado o finalidad trascendente de la existencia humana". Pero yerran. Nihilismo es sacar, de la ausencia de un sentido trascendente, una conclusión tanática: puesto que no hay absolutos, debe triunfar la muerte. Y luchar contra el nihilismo, por descontado, no exige creer en significados trascendentes para la existencia humana... Pero ¿por qué se ha leído tan poco —y tan mal— a Albert Camus, tantos decenios después de su paso por este mundo?

'L'HOMME REVOLTÉ', HOMBRE DE AUTOCONTENCIÓN

Sabemos que el escritor francés pensaba escribir un *Breve tratado de aristocracia cotidiana*[17]. Quizá hubieran formado parte del mismo aforismos como el siguiente: "La propiedad es el asesinato" (en el tercer volumen de sus *Carnets*). O bien: "La virtud no es odiosa, pero los discursos sobre la virtud sí que lo son"[18]. Uno diría que hay que intentar vivir de acuerdo con esas páginas inexistentes.

Para Cormery —personaje de *Le premier homme* en quien cobra figura Lucien Camus, el padre del escritor a quien este nunca conoció— una virtud humana básica es la *autocontención*. "Un hombre se contiene. Eso es un hombre, o si no…". Como comenta Alain Finkielkraut, el ser humano "es el ser que se define no tanto por lo que hace (sus proyectos, sus productos, sus proezas, sus edificios, sus monumentos), sino por lo que el escrúpulo o la vergüenza le impiden hacer. El hombre que se rebela debe ser también un hombre que se contiene"[19]: el hombre rebelde se extravía y se pierde si no lleva junto a sí, o mejor dicho en sí mismo, también al hombre de la mesura, de la autocontención. "Rechazar el fanatismo, reconocer la propia ignorancia, los límites del

mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza, en fin, he ahí el campo donde podremos reunirnos con los griegos. [...] Lo que somos, lo que tenemos que ser, basta para llenar nuestras vidas y ocupar nuestros esfuerzos"[20]. Pues "la libertad no es la esperanza en el porvenir. Es el presente, y la concordancia con los seres y el mundo en el presente"[21].

Libertad y dicha en el presente, sin necesidad de trasmundos. El filósofo británico John Gray "analiza al humanista en términos criptorreligiosos. El humanista es un excristiano que ha renunciado a un Dios personal y a la Palabra revelada, pero no a las categorías filosóficas y morales del cristianismo. Verbigracia: no cree en la Providencia, aunque sí en el Progreso. No cree en el más allá, pero si en la salvación del hombre, enunciada como una salvación dentro de la historia..." (Álvaro Delgado-Gal). Hace falta cerrazón de mollera para no poder concebir que, además de la Providencia y el Progreso, existen modestos lugares —eso sí, nombrados con minúsculas— donde un humanismo autocontenido, profano y ecológico[22] puede plantar sus tiendas de campaña. Albert Camus es un obvio candidato a santo laico para tal altarcito portátil, pues su humanismo era de la siguiente clase: "No amo a la humanidad en general. De entrada me siento solidario con ella, lo que no es lo mismo. Y luego amo a algunos seres humanos, vivos o muertos, con tanta admiración que siempre me siento deseoso o ansioso de preservar en todos los demás aquello que, por azar, o bien en algún día futuro que no puedo prever, les ha hecho o les hará semejantes a los primeros"[23]. Un humanismo de la finitud y la no dominación, un humanismo no antropocéntrico: de eso se trata, precisamente de eso.

¿QUÉ HACEMOS FRENTE AL MAL?

Albert Camus, y nada menos que tras la atroz carnicería de la Segunda Guerra Mundial y el horror indecible de la Shoa, escribió que pese a todo "hay en los seres humanos más cosas dignas de admiración que de desprecio". Esto nos remite a una cuestión fundamental: ¿qué hacemos frente al mal?

Hay poca gente malvada (en términos de psicopatía, por ejemplo, apenas una de cada 100 personas): neutralizarlos no debería ser difícil. Eso nos explica Tobeña, investigador de tales asuntos: "Los psicópatas bien caracterizados [...] oscilan entre el 1% y el 1'5% de la población"[24].

¿Y el resto de la gente, las y los "normales"? Bueno, según diversas investigaciones, entre el 20% y el 30% de la gente incurre en conductas antisociales cuando puede hacerlo. Otro 20-30% no lo hace nunca, y respeta siempre las

normas, incluso cuando los demás no lo hacen. Y entremedias un 40-60% respeta las normas o se las salta en función del contexto: "En entornos donde todo indica que predomina el cumplimiento cívico de las normas se avienen a ello con prontitud, pero si hay señales claras de que lo que impera es el escaqueo, la desobediencia y la transgresión, se apuntan a las conductas antisociales y no cooperadoras"[25].

Pero *aunque existan muy pocas personas de verdad malvadas, hay verdaderas masas de personas indiferentes*, insensibles a las consecuencias de sus acciones, omisiones y modos de vida más allá del círculo cercano. Eso es lo que nos conduce a la catástrofe. Escribía yo hace años (en mi "diario de trabajo" *Bailar sobre una baldosa*): un asunto al que concedo cada vez más importancia es la dimensión pedagógica del poder. Los dirigentes pueden ser modelos o antimodelos, pero lo que hacen (y no hacen) tiene siempre ese valor de referencia para su sociedad, esa inesquivable dimensión pedagógica. Se puede gobernar intentando que la gente dé lo mejor de sí misma, "tirando hacia arriba"; o se puede "tirar hacia abajo", apoyándose sobre los instintos más viles.

En ambos casos, se ponen en marcha procesos de aprendizaje que se autorrefuerzan, con una dinámica propia. En ambos casos, la importancia de los valores y disvalores mostrados desde las posiciones de liderazgo es muy grande. La cuestión (volviendo a las cifras de Tobeña) es qué hacemos con esa mitad (o hasta dos tercios) de la gente que está en posiciones morales cercanas a la indiferencia: si tiramos de esas personas hacia arriba o hacia abajo.

El ejemplar Nelson Mandela lo tenía claro: "Siempre he sabido que en lo más profundo del corazón del hombre residían la misericordia y la generosidad"[26]. Hay que apostar por la misericordia y la generosidad —aunque solo sea una chispa sepultada en el corazón humano: apostar por lo improbable— y darle ocasiones para crecer. "Trata a las gentes como si fuesen lo que deberían ser, y les ayudarás a convertirse en lo que son capaces de ser", dijo en cierta ocasión Goethe. Tal era también la posición de Albert Camus.

¿VIOLENCIA REVOLUCIONARIA?

Rosa Mª Suñé escribió una interesante tesis doctoral sobre *Los fundamentos éticos de la violencia revolucionaria* —una de las preocupaciones esenciales de Albert Camus—. Para ella "la violencia insurgente es, como toda violencia, una *transgresión*, pero necesita colocarse dentro unos nuevos límites si pretende estar éticamente fundamentada [...]. Debe empezar por el reconocimiento, en

todo momento, de su carácter instrumental, así como de la existencia de unos confines de actuación que no es admisible rebasar, por muy razonados o justos que puedan elevarse los objetivos que se persiguen". Según ella los dos rasgos esenciales de la violencia política son: 1) es siempre fuente de sufrimiento concreto, y 2) tiene carácter instrumental.

Pero si la violencia revolucionaria, para poder ser justificada éticamente, tiene que ser concebida en términos estrictamente instrumentales —como medio inesquivable *(ultima ratio)* y proporcionado para un fin que sería la realización de la justicia— el problema que se nos plantea es: ¿dónde está la teoría social que garantice que determinados *inputs* de violencia revolucionaria producirán *outputs* de justicia predecibles?

No parece fácil que la Revolución con mayúsculas se zafe de ese problema. La rebelión con minúsculas (digamos, a la manera de Albert Camus en *L'homme revolté*) lo tiene más fácil porque su planteamiento es más modesto, de *docta ignorancia*: se alza en contra del mal, trata de limitar su campo de acción y de poner fin a injusticias concretas, pero no aspira a la realización del Supremo Bien. Es fuerza defensiva más que violencia ofensiva.

Una parte de la solución del *impasse* ha de venir de los avances científicos, tanto en ciencias sociales como en ciencias naturales, que nos permitan acotar la ineliminable incertidumbre que siempre afectará a los resultados de la acción colectiva. La otra parte de la solución ha de proceder, creo, de la amplia y reflexiva aplicación de una idea muy antigua: docta ignorancia.

RESISTIR LA PASIÓN DE DOMINAR

La más recomendable entre las virtudes republicanas, nos decía y nos sigue diciendo Simón Rodríguez —el maestro de Bolívar—, es "resistir la pasión de dominar". En esta tradición republicana se sitúa el Albert Camus que nos advierte contra la desmesura e invoca a Némesis contra la *hybris* humana. Camus "nunca se curó del sueño de una sociedad que redujese sin cesar desigualdades e injusticias a la sombra cálida de las libertades"[27]. No nos curemos de esa clase de sueños. No echemos en saco roto esa clase de enseñanzas esenciales…

España fue para Albert Camus su "segunda patria"[28]. Como se sabe, sus abuelos maternos eran de Menorca; y nuestro autor cedió una parte del importe del Premio Nobel de Literatura a los refugiados republicanos españoles en Francia. En *Actuelles II* escribe: "De vosotros hemos aprendido, algunos de

nosotros, a mantenernos erguidos y a aceptar sin desfallecimientos el duro deber de la libertad. Para Europa y para nosotros, vosotros [los republicanos españoles] habéis sido y sois maestros de libertad, a menudo sin saberlo". Hay que decir que, en la España contemporánea, doblegada bajo una política errónea que está destruyendo el tejido socioeconómico del país, degradando los servicios públicos y las redes de protección social, y a la postre envileciendo a la sociedad, uno echa de menos ese espíritu resistente y libertario que para gente como Albert Camus fue tan inspirador, en los años treinta y cuarenta del pasado siglo.

RENÉ CHAR: QUIERO HABLAR DE UN AMIGO

Desde que estoy vinculado a Camus, hace más de diez años, muy a menudo en relación con él me viene a las mientes la gran frase de Nietzsche: "Siempre puse en mis escritos toda mi vida y toda mi persona. Ignoro lo que puedan ser problemas puramente intelectuales". He aquí la razón de la fuerza de Albert Camus, intacta, reconstruida cada vez, y de su debilidad, objeto de continua agresión. Pero es menester creer que por los escalones mal iluminados del reloj de la verdad, que no suena cada hora sino solo en los momentos de belleza y en los dramas del tiempo, puede siempre descender un Miguel que, a pesar de sus propias dudas, afirmará frente a la familia de los totalitarios y la de los pirronianos el valor de esos bienes que son la conciencia atormentada y el combate refrescante. Sobre la obra de Camus creo poder decir: "Aquí, en estos predios desdichados, un arado ferviente abre la tierra, a pesar de las defensas y a pesar del miedo". Discúlpese este aletazo; quiero hablar de un amigo.

***

Afligido u oprimido, Camus no se escabulle recurriendo a la virtud de la maldad que, aunque favorezca el ascetismo, tiene el inconveniente de moldear sobre el rostro de quien la usa rasgos cercanos al rictus de la muerte. Su palabra incisiva rechaza el empequeñecimiento del adversario, desdeña la irrisión. La cualidad más satisfactoria en él, cualquiera que sea la densidad del rayo de sol que lo ilumine, es que no se acomoda consigo mismo; ello refuerza su atención, torna su pasión más fecunda. De manera extraña, su sensibilidad le sirve de cebo y de escudo, siendo así que la compromete por entero. Finalmente, provisto de una ventaja decisiva, no obtiene más que una victoria mesurada de la que rápidamente se desprende, como un pintor de su paleta, no como un guerrero de su panoplia. A Camus le gusta caminar con paso ágil por la calle de una ciudad cuando, por gracia de la juventud, la calle es durante un instante plenamente afortunada.

***

La amistad que consigue prohibirse las expediciones indiscretas en el seno del prójimo, cuando el alma de este tiene necesidad de ausencia y movimientos lejanos, es la única que contiene un germen de inmortalidad. Ella es la que admite sin maleficio lo inexplicable en las

relaciones humanas, respetando el malestar pasajero. En la constancia de los corazones experimentados, la amistad no acecha ni investiga inquisitorialmente. Dos golondrinas a veces silenciosas, a veces locuaces, comparten el infinito del cielo y el mismo tejadillo[29].

Texto de René Char publicado en *Le Figaro Littéraire,* 18 de octubre de 1957, con ocasión de la concesión del Premio Nobel a Albert Camus.

'ME GUSTA LA CASA DESNUDA DE LOS ÁRABES Y LOS ESPAÑOLES…'

En nuestros días, el sociólogo italiano Franco Cassano ha propuesto un "pensamiento meridiano" inspirándose, entre otros, en Camus y en Pasolini[30]. En una entrevista declaraba:

Pensamiento meridiano es también una crítica a algunos aspectos de la modernidad, entre ellos, una de las características claves del mundo moderno: la aceleración de la experiencia. En contraposición, el sur es el portador de una idea más lenta del mundo. En general, los cultores de la velocidad creen que la lentitud es sinónimo de atraso, de una imperfecta dimensión cultural. La lentitud es más bien un punto de vista sobre el mundo, una forma de vida que preserva las experiencias que, con la aceleración cada vez mayor de la vida, parecen condenadas a desaparecer. Esta propuesta no se debe a una irresistible fascinación por el atraso. Se trata de dar al mundo en el que queremos vivir una dimensión más rica, más articulada, más plural, en comparación con la que nos entrega el pensamiento único, que gobierna y gobernó por mucho tiempo nuestra imaginación. Como dijo Wim Wenders: *nuestro imaginario fue colonizado*[31].

El pintor y escritor murciano Ramón Gaya, viajando por Italia en el verano de 1952 —en su primer viaje a Europa tras la derrota republicana en la guerra civil y el exilio en México—, establece también un fuerte contraste entre la forma de vivir que podemos llamar *meridiana* o mediterránea y el mundo que han alumbrado los Estados Unidos vencedores de la Segunda Guerra Mundial: la Gran Aceleración como culminación de esa Modernidad euro-occidental que lleva gestándose cinco siglos.

El hombre aquí [Gaya escribe desde Venecia] puede estar mejor o peor, pero no está peleado; el hombre americano y la tierra son siempre enemigos mortales, mientras que aquí se comunican, están en armonía, están compenetrados, se quieren, y aunque no saquen gran

cosa el uno del otro, se *reconocen.* El americano no puede tener *relaciones legítimas* con su tierra porque ella no es *su igual,* mientras que aquí hombre y tierra pertenecen a la misma *escala*. ¡Si vieras lo que hace un campesino en un metro de tierra, en un accidente del terreno, alrededor de una piedra, en un pequeño declive![32].

Italia, decía en otra carta Gaya, "es un caso; yo no he visto una pobreza tan *alegre,* tan *viva,* tan sin resentimiento, llevada con tanto *lujo*"[33]. La noción de *pobreza lujosa* —tan cercana a Albert Camus— nos remite directamente a nuestros debates de hoy, en el segundo decenio del siglo XXI. Si la "creación de riqueza" destruye el mundo… ¿seguimos aserrando la rama sobre la que estamos sentados o repensamos nuestra noción de "riqueza"? *La riqueza no es un hecho social objetivo*, apunta Emilio Santiago Muíño; "es una relación entre medios y fines". Si cambiamos los fines (si "cambian los dioses", por decirlo sánchezferlosianamente), podemos ir a formas de riqueza diferentes, de *lujosa pobreza*. Propuesta que hubiera apoyado Albert Camus: "Soy avaro de esa libertad que desaparece en cuanto comienza el exceso de los bienes. El mayor lujo, para mí, nunca ha dejado de coincidir con cierto despojamiento. Me gusta la casa desnuda de los árabes y los españoles…"[34].

Si nos hace falta, como insiste Ernest Garcia, una reconstrucción colectiva en positivo de la noción de *austeridad* (secuestrada por el adversario en los años de la crisis económica que se inició en 2007)[35], y si lo mejor sería arraigar tal reconstrucción en el nutricio suelo del Mediterráneo[36], hemos de reconocer que Camus puede ser un muy buen guía para esas sendas.

LUJOSA POBREZA, MATERIALISMO POÉTICO Y REENCANTAMIENTO CIVILIZATORIO: LAS PROPUESTAS DE EMILIO SANTIAGO MUÍÑO

Entre el hedonismo homicida que alimenta la expansión militar capitalista y la frugalidad mortificante que algunos conciben como alternativa solo hay un camino posible: buscar la austeridad en el consumo de energía y materiales y buscar, complementariamente, la abundancia de tiempo, de relaciones sociales, de sentidos significativos, de experiencias maravillosas. Esto desborda con mucho una mera cuestión biográfica. Por ejemplo, interesantes experiencias de comunidades poscapitalistas fracasan por quedar enfangadas en la supervivencia sin más. En este sentido, incluso un predicador del esfuerzo y enemigo declarado de las borracheras como Félix Rodrigo Mora se ha dado cuenta de que no solo de levantar la piedra vive Sísifo, y se lanza a la defensa del erotismo y la poesía en unas palabras que, sustituyendo algunos términos a mi juicio inapropiados, podrían ser asumidas por cualquier revolucionario de la vida cotidiana: "En unos tiempos de bajo tono vital y depresión, cuando

el sujeto medio se siente apático e incluso exhausto, necesitamos retomar dos de las expresiones capitales de lo humano, la estética y la erótica, para euforizar nuestras vidas, haciéndolas poderosas y magníficas".

Pero ser capaces de construir una idea de vida buena, incluso de vida en plenitud, basada en unos *votos colectivos de lujosa pobreza* es mucho más que un reto personal o comunitario. Es, exactamente, la disputa que determinará el futuro del mundo. Si no somos capaces de proponer un proyecto revolucionario en el que la reducción del consumo energético y material sea una aventura excitante, los imaginarios colectivos bascularán hacia soluciones totalitarias que prometan conservar algo de la opulencia perdida por el ecocidio, aunque sea al precio de desatar el genocidio. [...]

La reivindicación surrealista de la poesía implica una redefinición que rompe con el uso común del término *poético*: la poesía desborda con mucho el poema para hacer referencia a un modo de estar en el mundo. Se entiende así por poesía toda acción que tienda a dignificar y elevar la vida del ser humano, desplegando lo mejor de su condición. La poesía se realiza en el cumplimiento del deseo concreto, en el recentramiento la experiencia, y se siente como disfrute de la soberanía vital. También en el contacto con lo maravilloso, esa cualidad de ciertos fenómenos del mundo que producen un lapsus de admiración, por pérdida en la extensión de la realidad y una vivencia de la plenitud (Mumford). Desde estas coordenadas, la poesía puede manifestarse entonces en formas potencialmente infinitas: en el amor, en la amistad, callejeando, en un disturbio, en la pereza robada y en el esfuerzo querido, o también en un poema, una canción o un postre. La poesía se da en todas las épocas y en todas las circunstancias y es irreductible ante cualquier alienación, porque está en su esencia ser un fin en sí misma, y por tanto algo inútil en términos instrumentales.

La poesía así entendida es algo común: lo poético es una experiencia que todo ser humano puede tener, tiene o ha tenido, sin excepción. Frente a la concepción aristocrática que subyace a la cosmovisión artística que atraviesa todo nuestro sistema cultural, la poesía como objetivo y como mito social prefigura un sistema cultural completamente distinto: el comunismo del genio.

Arraigar la poesía como *contenido de civilización* es una tarea que exigirá un largo proceso de clarificación, hoy todavía en fase de balbuceo en la boca de muchos revolucionarios en todo el planeta, y que en el Grupo Surrealista de Madrid hemos denominado materialismo poético. El materialismo poético no será una doctrina cerrada, sino un proceso de cabotaje teórico (en base a ciertas prácticas concretas), así como una reflexión sobre las condiciones de su contagio. Y por supuesto su destino es no ser más que un pequeño afluente que se pierda en el caudal majestuoso y fértil (Lautréamont) de la revolución.

Emilio Santiago Muíño, "Colapso capitalista y reencantamiento civilizatorio: notas para pensar la contribución histórica del materialismo poético", *Salamandra*, 21-22, Madrid, 2014.

LUCHAR COMO ES DEBIDO

Camus sigue siendo, hoy mismo, para mucha gente, fuente de inspiración y vigor para resistir. "*En lo más profundo del invierno, aprendí que había en mí un verano invencible*". La frase, de Albert Camus, se refiere, probablemente, a una época mucho más gélida que la actual, los años cuarenta del siglo pasado, pero sigue teniendo un poder evocador formidable en todos los momentos de crisis o de miedo. La resistencia es, seguramente, ese descubrimiento. Así que todas las apelaciones al desastre total, corrupción endémica y demás no suelen contribuir a la resistencia, sino que consolidan la reacción y niegan la posibilidad de oponer fuerza a la violencia del otro. Pero la resistencia no debe formar parte de la duda. Incluso si se cree que las cosas no tienen remedio, existe la obligación de estar decidido a cambiarlas"[37].

"A los cuarenta años" —escribía Albert Camus en el tercer volumen de sus *Carnets*— "uno ya no denuncia el mal, simplemente lo conoce y lucha como es debido. Puede entonces ocuparse en crear sin olvidar nada". El escritor nacido en Mondovi (Argelia), premio Nobel de Literatura en 1957, decía con frecuencia a sus amigos que no había nada más escandaloso que la muerte de un niño, y nada más absurdo que morir en un accidente de automóvil. Murió (el 4 de enero de 1960) en un accidente de automóvil, cuando viajaba de Lourmarin (Provenza) a París.

Hay que vengarse de la maldad y de la envidia, pensaba Albert Camus, siendo feliz. No es mal consejo. La felicidad, escribió también, "es como el crimen: niéguela siempre". No tratemos de ser felices: esforcémonos por vivir bien.

NOTAS

1. "Las cicatrices del siglo XX", entrevista de Javier Rodríguez Marcos con Erri de Luca, *Babelia*, 3 de marzo de 2012.
2. John Berger en conversación con Robert Enright, *Border Crossings —A Magazine of the Arts*, vol. 14, núm. 2 (abril de 1995). Traducida por Jorge Riechmann ("Una vela encendida en la tiniebla") y publicada en el blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar* el 2 de enero de 2017 (http://tratarde.org/una-vela-encendida-en-la-tiniebla-entrevista-de-1995-con-john-berger/).
3. Así se titulaba un buen libro que prepararon Jesús Albarracín, Juan Francisco Martín Seco y Jordi Roca entre otros economistas. Véase Jesús Albarracín, David Anisi y otros: *La larga noche neoliberal. Políticas económicas de los ochenta,* Icaria, Barcelona, 1993.
4. En una entrevista con Dorothy Norman en Nueva York (publicada en el *New York Post* el 5 de junio de 1946), Camus menciona una tercera fase de su obra aglutinada bajo la noción de "nous sommes" (desde su divisa anticartesiana "je me révolte, donc nous sommes": me sublevo, luego nosotros existimos, existe un "nosotros") a la que quizá seguiría todavía una cuarta etapa: "Habrá una cuarta fase en la que escribiré un libro sobre el amor". *Œuvres Complètes*, vol. II, Gallimard/ Pléiade, París, 2006. p. 677.
5. Hesíodo, *Teogonía,* ed. de Aurelio Pérez Jiménez para la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990, p. 80.
6. "A veces se representaba a Némesis con el codo doblado —el codo era la medida que un hombre no debía rebasar nunca—, un dedo en los labios, coronada y llevando en la mano una rama de manzano. En la iconografía etrusca, Némesis lleva una diadema de piedras preciosas, y el narciso, flor que es el símbolo de la muerte por amor a sí mismo". Agustí Bartra, *Diccionario de mitología,* Grijalbo, Barcelona, 1982, p. 131.
7. Habría que tener en cuenta sobre todo el vol. III de sus *Carnets* (con anotaciones desde marzo de 1951 hasta el final de su vida, diciembre de 1959); *Actuelles* II (textos de 1948-1953) y *Actuelles* III (textos de 1954-58); los *Journaux de voyage* por Estados Unidos y América del Sur; su gran novela inacabada *Le premier homme* (publicada póstumamente en 1994). Ha realizado un recuento exhaustivo de estos materiales Raphael Luiz de Araújo: "On peut organiser les manuscrits de Le Mythe de Némésis en trois groupes. D'abord, les textes publiés par Camus qui font une mention directe à Némésis: l'essai "L'exil d'Hélène" et le dernier chapitre de *L'homme révolté*, c'est-à-dire, "La pensée de Midi". Ensuite, on passe aux textes posthumes : d'abord l'essai "Défense de *L'homme révolté*", les notes des *Carnets* à partir de 1946, le livre *La postérité du soleil* et le mémoire de Camus pour le Diplôme en Philosophie, "Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme". Finalement, dans les Fonds Albert Camus, à Aix-en-Provence, la chemise "Némésis. Notes. Éléments" comprend sept sous-chemises de notes éparses et deux articles de la revue *Le temps modernes*, de mai-juin 1958, "L'avenir reste ouvert en Pologne", de K. S. Karol, et "Responsabilité et Histoire", de Leszek Kolakovski". Raphael Luiz de Araújo, "Le Mythe de Némésis Les traces du dernier essai d'Albert Camus", Journée Albert Camus en Buenos Aires, 14 de noviembre de 2013; puede consultarse en http://camuslatinoamerica.org/wp-content/uploads/2015/10/c.-Raphael-Ara%C3%BAjo-Texto.pdf
8. Me resulta incomprensible la ausencia de Albert Camus (junto con René Char, como sugeriré más abajo) en un proyecto de la envergadura de *La edad de la nada* de Peter Watson. Camus solo hace un breve "cameo" en la p. 445, aunque hubiera tenido mucho más que ofrecer (a la reflexión sobre el sentido de la vida tras la "muerte de Dios") que muchos otros de los escritores, filósofos, pintores y músicos convocados por Watson.
9. Albert Camus, *Carnets (janvier 1942-mars 1951),* Gallimard, París, 1964, p. 75. Todas las traducciones de los textos de Camus son de J. R.
10. Manuel Neila, "Albert Camus, diarista y viajero", en *Turia* 107 (contiene un completo "Cartapacio" dedicado a Albert Camus), Teruel, 2013, p. 192.
11. "La operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica que se puede resumir en una de las sentencias de Delfos: *de nada en demasía*". Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, p. 13.
12. "A medio camino entre el saber absoluto que haría inútil la acción, y una percepción caótica que haría la acción imposible, la *prudencia* aristotélica representa —al mismo tiempo que la reserva, *verecundia* del saber— el azar y el riesgo de la acción humana. Es la primera y última palabra de este humanismo trágico que invita al hombre a querer todo lo posible, pero solo lo posible, y dejar el resto a los dioses". Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote,* PUF, París, 1963, p. 177. Una filósofa española, Victoria Camps, apelaba también a Píndaro —"las cosas mortales convienen mejor a los mortales"—

antes de concluir reafirmando la finitud humana: "La ética que necesitamos ha de partir del mal, es decir, de nuestras limitaciones y contingencia, teniendo en cuenta que, por mucho que ansiemos la salvación, no podemos ni, por otra parte, queremos transformarnos hasta el punto de dejar de ser humanos". Victoria Camps, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, p. 12.

13. Simone Weil, "La *Ilíada* o el poema de la fuerza" (1939); una traducción está disponible en http://www.ddooss.org/articulos/textos/S_Weil.htm
14. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (ed. de Günter Wohlfart), Abada, Madrid, 2004, p. 180.
15. Albert Camus, *Actuelles II (chroniques 1948-1953)*, Gallimard, París, 1973, p. 62.
16. Jacques Chabot, *Albert Camus, la pensée de midi*, Éditions Édisud, Centre des Écrivains du Sud, 2002.
17. Albert Camus, *Carnets III*, Gallimard, París, 1989, p. 64.
18. *Carnets III*, p. 85.
19. Alain Finkielkraut, *Un corazón inteligente*, Alianza, Madrid, 2010, p. 103.
20. Albert Camus citado por Jaime Priede en ese hermoso "libro de libros" que es *Dejad que baile el forastero*, Bartleby, Madrid, 2004, p. 12.
21. *Carnets III*, p. 192.
22. Podríamos hablar de un *humanismo posprometeico* en el preciso sentido que se seguiría de asumir la propuesta de François Flahault en su iluminadora obra *El crepúsculo de Prometeo. Contribución a una historia de la desmesura humana*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2013.
23. *Carnets III*, p. 71.
24. Adolf Tobeña, *Neurología de la maldad*, Plataforma ed., Barcelona, 2017, p. 39.
25. Tobeña, *Neurología de la maldad*, *op. cit.*, p. 31.
26. Citado en Tzvetan Todorov, *Insumisos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016, p. 166.
27. Olivier Todd, *Albert Camus. Una vida*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 763.
28. Jeanyves Guerin (dir.), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, París, 2009, p. 260. Véase también Jacqueline Lévi-Valensi, "La España de Camus: símbolo de libertad y humanismo", revista *Anthropos* 199 (monográfico sobre Albert Camus), 2003, p. 140 y ss.
29. Por cierto que la Academia sueca se propuso conceder el Nobel al propio Char, pero este se las arregló para conjurar el peligro. Confió a Paul Veyne: "No me veo soltando un discurso delante de un rey, aunque me hubieran venido bien los veinticinco millones. Evidentemente, hubiera podido meterme el cheque en el bolsillo y escapar antes de la ceremonia: es lo que hubiera hecho a los treinta años. Y además no tengo ropa para eso. [...] Llevo treinta años diciendo que no quiero el Premio Nobel. Todavía tengo los pies mojados de surrealismo, y en el surrealismo no se aceptaban premios. No se aceptaban, eso es todo" (Veyne, 25).
    Como muestra del desapego de Char por todo reconocimiento literario "oficial" valga también un paso de la carta del 5 de noviembre de 1957 a Jean Paulhan, en la que rechaza un homenaje que la prestigiosa N.R.F. quería rendirle en un número de 1958: "Dejadme pegado a mi escalera en la que prefiero la hiedra al laurel, y el calambre seguido de caída antes que el pedestal iluminado. *Es un ruego.* Ruego de una violenta franqueza..." (citado según DAP, 751).
    Char escribió un bello poema para Camus, "L'éternité à lourmarin" (OC, 412), publicado en *La parole en archipel*: en la nota a mi traducción de ese poema (*La palabra en archipiélago*, Hiperión, Madrid, 1986, 2ª edición en 1996, pp. 209-210) me extiendo sobre la amistad de ambos. Por su parte, Camus redactó un ensayo de introducción a la poesía de Char que traduje como prólogo a mi edición de *Le Nu perdu* (*El Desnudo perdido*, Hiperión, Madrid, 1995, pp. 7-11).
30. Cassano, *Pensamiento meridiano*, Losada, Buenos Aires 2003; el ensayo original es de 1996.
31. Entrevista a Franco Cassano por Claudio Fogu, recogida en http://seintempu.com/mediterruno/pensamiento-meridiano/
32. Carta a Tomás Segovia, 16 de julio de 1952, en Ramón Gaya, *Cartas a sus amigos* (edición de Isabel Verdejo y Nigel Dennis), Pre-Textos, Valencia, 2016, p. 248.
33. Carta a Teresa de la Serna, 6 de septiembre de 1952, en Gaya, *op. cit.*, p. 273.
34. Prólogo a *L'envers et l'endroit* (traducción de J. R.).
35. Indica el catedrático de sociología de la Universidad de Valencia que "en el camino de lo que, remitiendo a ideas ya existentes, podría describirse como un progreso genuino materializado en un descenso suave, habría que reflexionar como mínimo en torno a tres líneas: 1) Una reforma del sistema de producción y distribución de bienes y servicios que desglobalice y desacelere (más local, menos grande, menos rápido) hasta niveles compatibles con la capacidad de carga de la Tierra. Por sí solos, los cambios en el estilo de vida, tanto si son voluntarios como si no, resultan insuficientes. En los marcos del sistema productivo actual, incluso una austeridad ecológicamente consciente resultaría insostenible. 2) Un cambio hacia estilos de vida más basados en la proximidad espacial entre los distintos ámbitos de la vida y en la adopción de dietas más equilibradas en cuanto a composición, cantidad y origen, así como en una gestión más orientada a la sostenibilidad del stock de viviendas

existente y en la construcción social de instituciones convivenciales. 3) La definición y aplicación de unas reglas más igualitarias en cuanto a la distribución de la riqueza y al reparto del trabajo, para tratar de evitar que el desgaste de la cohesión social se combine con la frustración de las expectativas económicas hasta dar lugar a estallidos muy grandes de desorden y desorganización social. Esta es, en lo esencial, la ecuación que tendrían que resolver las eventuales propuestas de una austeridad benigna, de 'mejor con menos'. Por supuesto: si es que semejante cosa resulta finalmente ser posible". Garcia señala que es menester "explorar la conexión oculta entre austeridad y bienestar para construir una norma que: A) rechace a quien pretenda recortar todo lo que no sea estrictamente necesario (la sociedad en la que cada cual recibe solo aquello que necesita estrictamente para sobrevivir ya la conocemos, y no la quiere nadie: es el campo de concentración); B) derribe las estatuas y no gaste ni un euro en coronas: una buena administración de los bienes públicos tendría que implicar la supresión de los gastos realmente superfluos. Bajo estas condiciones, hay un territorio muy amplio a explorar. Austeridad no es regreso a las cavernas (o marcha hacia el campo de concentración) sino defensa del refinamiento de la vida civilizada frente al exceso que la amenaza. Austeridad no es aceptar como inevitables penalizaciones innecesarias, no es poner buena cara al recibir el castigo de un poder abusivo, sino reconocer que quizás sí es cierto que, engañados o no, hemos vivido por encima de nuestras posibilidades. Austeridad sí es identificar y suprimir sistemáticamente, ordenadamente si es posible, organizadamente siempre que sea posible, las 'estatuas' que deforman nuestra sociedad, la afean y la humillan". Ernest Garcia, ponencia "Recortes antisociales y sostenibilidad: por qué el crecimiento no puede acabar con las formas malignas de la austeridad", curso de verano de la UAM *Vivir (bien) con menos: Explorando las sociedades pospetróleo*, Madrid (Centro Cultural La Corrala), 2- 4 de septiembre de 2015.

36. Ernest Garcia, "Transiciones socio-ecológicas", ponencia en las jornadas "Tiempos de transición. El lugar de las humanidades ante la crisis ecológico-social", Universidad Politécnica de Valencia, 28 a 30 de noviembre de 2016.
37. Soledad Gallego-Díaz, "Resistencia", en *ctxt*, 17 de septiembre de 2016 (http://ctxt.es/es/20160914/Firmas/8471/Albert-Camus-Rajoy-Gobierno.htm).

CAPÍTULO 3

MANUEL SACRISTÁN, PIONERO DEL ECOSOCIALISMO[1]

¿Cómo es posible que una obra de la envergadura de la de Manuel Sacristán haya tenido una influencia tan limitada? ¿Cómo es que un hombre tan cualificado académicamente ha sido tan descuidado —podría decir maltratado— por las autoridades universitarias de este país? La respuesta no radica en la propia actitud de Sacristán, tan modesta, tan recta y tan hostil a la vacuidad de tanto intelectual famoso. Aunque quizás esto contribuyó un poco. Tampoco radica en la desidia —del país en general y de la izquierda— en particular hacia los hombres que están en la historia y por delante de la historia, aunque haya algo de ello. La razón hay que encontrarla en otro sitio. Cuando Manuel Sacristán era uno de los responsables del PSUC, su popularidad tuvo que forjarse duramente contra un régimen que hacía de la persecución del marxismo una de sus leyes fundamentales. Cuando entró en ruptura con el eurocomunismo —al que definió como la degeneración de otra degeneración, la estalinista—, las concepciones de Manuel Sacristán entraban en abierta contradicción con la política de reforma pactada [en la Transición española de la segunda mitad de los setenta] y se convertían en la de un disidente ilustre al que el sistema nunca le iba a facilitar que fuera un autor leído y reconocido. Esto lo tendría que conseguir Manuel Sacristán a pulso, trabajando oscuramente en unas revistas de poca audiencia y militando desde abajo con la voluntad de crear movimiento, un movimiento que, al tiempo que negaba el orden socioeconómico realmente existente, ponía en la picota el crecimiento irracional de las fuerzas productivas, el orden patriarcal, la militarización, etcétera[2].

Pepe Gutiérrez

Sacristán era una verdadera anomalía en el mejor sentido de la palabra: alguien que desafiaba el orden y los usos establecidos del marxismo que le tocó vivir. Era un intelectual orgánico en un marco compuesto por "vanguardias inoperantes", un hombre de organización, formación y militancia en un momento en que los intelectuales se hallaban alejados de esas tareas. Además, el filósofo ejercía estas funciones bajo las presiones del fascismo, con lo que su labor tuvo que concentrarse en crear el *humus* de una cultura comunista clandestina. Eso me parece una anomalía en toda regla. Pero hay otra más, de carácter teórico, y es que Sacristán tenía una formación en lógica y en filosofía de la ciencia que no era para nada común en la época (quizá Ludovico Geymonat podría acercársele en este sentido, pero no en el otro). Creo que estos dos elementos *sui generis* dieron lugar a un marxismo renovador y "fuera de la norma"[3].

Mario Espinoza Pino

> La crisis ecológica, de relación imposible con la naturaleza de la civilización industrial que conocemos, era y sigue siendo el problema fundamental que amenaza además a una humanidad dividida por la opresión y la explotación sociales. Sacristán percibió que esa relación, en la época presente, se ha vuelto más agudamente problemática que la lucha de las clases, aunque tenga su génesis contemporánea en el mismo núcleo causal que el de la explotación y la opresión sociales. Sacristán puso las bases del ecologismo político, buscando la fusión de este con el movimiento socialista y de democracia real[4].
>
> Juan-Ramón Capella

> Hay que detener este modelo de crecimiento. Así, el problema de la energía pasa a ser un problema estratégico[5].
>
> Manuel Sacristán

SACRISTÁN, AUSCULTADOR DE LOS LATIDOS DEL PRESENTE

Manuel Sacristán —nos recordaba Paco Fernández Buey en una de sus últimas intervenciones públicas, una conferencia que impartió en el Ateneo de Madrid en febrero de 2011— fue sobre todo "un comunista marxista constantemente atento a las novedades del mundo en que vivió", un auscultador de los latidos del presente ("no atento a las modas, siempre fue muy contrario a las modas", precisa el autor de *La gran perturbación*)[6]. Entre esas novedades de los años sesenta y setenta del siglo XX, la de mayor trascendencia histórica es la crisis ecológica global. Sacristán fue uno de los pocos pensadores de la izquierda europea que supo ver muy pronto la descomunal envergadura de lo que se estaba anunciando ahí, y cómo ello obligaba a repensar a fondo algunos aspectos centrales de los programas y prácticas del socialismo (socialismo en sentido amplio, es decir, incluyendo ahí a todas las familias de las izquierdas anarquistas, socialistas y comunistas)[7]. Repensar, por señalar un destacado ejemplo, la hipótesis de abundancia material (conectada con la expectativa de desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, para muchos y muchas marxistas) como prerrequisito de una sociedad libre[8].

Así, Manuel Sacristán —"el pensador marxista más importante que ha dado este país", según ha afirmado Manuel Cruz[9]— se convirtió en uno de los fundadores de la corriente de pensamiento y praxis que luego hemos llamado ecosocialismo. Desde la segunda mitad de los setenta, él trabajó en una revisión o rectificación estratégica de la izquierda que partiera de los problemas contemporáneos y enlazase con los nuevos movimientos sociales (nuevos eran entonces considerados el feminismo, el ecologismo y el pacifismo antinuclear). ¿De

qué asuntos nuevos o relativamente nuevos, "posleninianos" decía el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, estamos hablando?

> En la cabeza de Manolo Sacristán eran temas como la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas; las consecuencias psicosociales negativas del desarrollismo industrialista; la crisis ecológica; el papel de la tecnociencia en nuestras sociedades; la reconsideración del sujeto de transformación social a partir del reconocimiento de los cambios que se estaban produciendo en la composición de la clase obrera; los efectos socio-culturales del equilibrio del terror en la segunda fase de la Guerra Fría, o sea, en la época del exterminismo como lo llamaba el historiador británico E. P. Thompson; la reconsideración de la noción clásica de revolución, incluyendo en esa noción la idea de revolución de la vida cotidiana; el problema del choque entre culturas, que había sido un problema muy poco abordado desde el punto de vista del marxismo clásico…[10].

La mejor manera de acercarse a los fecundos planteamientos de Sacristán sobre estas cuestiones, creo yo, es releer las breves y densas páginas de su "Comunicación a las jornadas de ecología y política" de 1979, publicadas ese mismo año en el número 1 de la revista que acababa entonces de fundar junto con su compañera Giulia Adinolfi, *mientras tanto*[11]. Joaquim Sempere ha escrito que en aquellos años "su radicalismo crítico y revolucionario, su ideal comunista igualitario y su inspiración libertaria se mantienen intactos, vertebrando y dando continuidad y solidez a sus revisiones, a menudo audaces. El testimonio más impresionante de esta revisión", valora Sempere, es precisamente la "Comunicación a las jornadas de ecología y política" de 1979[12].

Sin embargo, en las páginas que siguen no voy a intentar un tratamiento histórico o sistemático de sus aportaciones al ecosocialismo y la ecología política. En vez de ello, voy a evocar solo un par de aristas de su pensamiento, para tratar de mostrar cómo hoy podemos todavía pensar a partir de sus intuiciones y análisis: pensar nuestro presente cerca de Manuel Sacristán.

En una entrevista de 1977 con ocasión de una conferencia que impartió en la Universidad de Barcelona sobre Antonio Gramsci[13], él señaló lo que consideraba una característica central de Gramsci y, en general, de la obra de cualquier autor que consideremos clásico de una tradición política o filosófica: "Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre. Y por todos". Quienes hemos aprendido de su praxis y de su pensamiento lo consideramos a él un clásico, precisamente en ese sentido de la expresión. Tratemos de seguir pensando cerca de él.

PRIMERA ARISTA: LOS SUEÑOS HÚMEDOS DE LA TECNOCIENCIA EJEMPLIFICADOS EN 'LOS PRÓXIMOS DIEZ MIL AÑOS' DE ADRIAN BERRY

Adrian Berry es un periodista británico especializado en especulación científica (sobre todo astronómica y astrofísica), nacido en 1937, que en 1974 publicó un *best seller* titulado *Los próximos diez mil años* (parece que vendió más de medio millón de ejemplares en todo el mundo)[14]. La obra también se tradujo al español: Alianza publicó tres ediciones/reimpresiones entre 1977 y 1983[15].

Exaltando la revolución científico-técnica cuyo héroe ve en Francis Bacon, Berry intenta convencer al público de la inevitabilidad e irreversibilidad de un futuro *high-tech* donde vaticina el envío de expediciones tripuladas interplanetarias, la incorporación de los recursos de lejanos mundos a la economía de la Tierra, la "terraformación" de planetas como Venus[16], el desmantelamiento de Júpiter para la construcción de una "esfera de Dyson", la posibilidad técnica del viaje interestelar, el desarrollo de la astroingeniería… La tecnociencia, asevera, "nos ha puesto en una carrera de la que no hay retirada; aunque deseáramos parar todo crecimiento económico, como algunos ambientalistas nos instan a hacer, no habría nada a donde volver, si no es la pobreza, las enfermedades y la mugre urbana"[17]. Y esto se ve como una autovía de sentido único, pues "las alternativas serían la ruina del medio ambiente de la Tierra y el colapso de la civilización" (p. 95). Áteme esa mosca por el rabo: el crecimiento lleva al colapso, de manera que aceleremos y aumentemos el crecimiento para no colapsar. Esta viene a ser la línea de los "ecomodernistas" y "aceleracionistas" de hoy en día[18], auténticos herederos de Berry.

Causa cierto rubor constatar en qué han quedado las previsiones de este autor —muy en la línea de la futurología tecnoentusiasta de la época—. "La fusión del hidrógeno nos suministrará por lo menos cierta parte de la electricidad comercial hacia el año 2000" (p. 195), eliminando los problemas de escasez de energía y de desechos radiactivos, afirma Berry con campanuda seguridad[19]. Su vaticinio ha resultado tan acertado como ese otro según el cual "el aterrizaje tripulado en el planeta Marte casi seguramente tendrá lugar antes del final de este siglo" XX (p. 152). De hecho, los astronautas deberían haber alcanzado el planeta rojo más bien antes de 1990 (p. 57). La Luna se habría colonizado muy ampliamente ya en el decenio de 1990 (p. 92)… Hoy, con indesmayable optimismo, la cultura dominante sigue fantaseando con la electricidad a partir de fusión nuclear y con la colonización de Marte, igual que lo hacía hace medio siglo (cuando escribía Berry)…[20].

Tiene mucho interés recordar que *la profecía tecnocientífica de Berry se construye en antagonismo directo frente a las advertencias ecologistas que por aquellos años están recorriendo su camino* en las sociedades occidentales. Así, el autor constata que "desde 1968 se han expresado temores de que un crecimiento siempre en aumento de la economía y la población, con el aumento consiguiente de la contaminación, traería consigo, antes de que haya pasado otro siglo, el colapso de la civilización" (p. 33). Su libro es un manifiesto "anti-*Límites del crecimiento*", y combativamente titula su segundo capítulo: "No hay límites al crecimiento" (p. 33 y ss.), pues "aunque se demuestre finalmente que los recursos de la Tierra son finitos" (¡hace falta mucho cuajo tecnoentusiasta para emplear ese condicional!), "los del Sistema Solar y los de la Gran Galaxia que lo rodea son, para todos los fines prácticos, infinitos" (p. 65).

La tecnociencia, para gente como Berry —que está lejos de situarse en una posición cultural marginal—, se convierte en objeto de un culto religioso que afianza un brutal impulso de dominación colonial. El autor hace gala de un obsceno elitismo antidemocrático y se mofa de las preocupaciones ecologistas:

> En el espacio de quizá unos 20.000 años habremos recorrido el camino desde las cavernas y las chozas de mimbre hacia el Imperio Galáctico. Pero esto se habrá logrado a pesar de la estupidez y el conservadurismo de la mayoría de la gente de casi todas las épocas. Les parecerá casi increíble a nuestros descendientes, por ejemplo, que el año 1972, cuando se estaban haciendo descubrimientos de todo tipo en la exploración espacial y planetaria, se señaló por una conferencia intergubernamental en Estocolmo, a la que asistieron delegados de 112 naciones, con el lema oficial de *Una sola Tierra* (p. 233).

Como decía, lejos de tratarse de meras fantasías extravagantes de un orate, construcciones intelectuales como las de Adrian Berry pertenecen a la corriente central de la cultura dominante bajo el capitalismo. Hace ya años traté de mostrar, en un libro titulado *Gente que no quiere viajar a Marte*, cómo hoy no puede uno ser un partidario coherente del *statu quo* sin incorporar a su cosmovisión fantasías de colonización extraterrestre como las de Adrian Berry, las cuales, por otro lado, han seguido floreciendo durante el medio siglo que nos separa de la obra aquí comentada: puede uno por ejemplo asomarse a *La física de la inmortalidad* de Frank Tipler (1995)[21], obra donde su autor (un profesor estadounidense de física matemática nacido en 1947) da rienda suelta a especulaciones que no desmerecen de las de Berry.

LA CRÍTICA ECOLOGISTA DE MANUEL SACRISTÁN

A partir de 1971-1972, Manuel Sacristán tomó conciencia de los problemas crecientes que se percibían en la relación sociedad-naturaleza[22]. Fue un lector atento de libros esenciales en el aprendizaje colectivo que estaba avanzando en aquellos años, como el primero de los informes al Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (1972). Se distanció del Mito del Progreso: por ejemplo, en 1974 advertía contra el "error histórico de perspectiva" que la URSS y la III Internacional cometían al "creer que lo *moderno* es lo bueno, que necesitamos un *desarrollo moderno* y demás infiltraciones de progresismo burgués de las que ya padecieron los leninistas rusos en sus intentos de importar racionalizaciones tayloristas y fordistas y que los rusos actuales aplican en serio importando, con las técnicas, los usos y costumbres que les suministran la FIAT, la Mannesmann, Thyssen, Rockefeller y el mismo Krupp. Se está acabando la *modernidad*…"[23]. Por aquí llegamos a un asunto enorme al que volveré al final de este texto: una sociedad poscapitalista ¿debería tratar de seguir haciendo lo mismo que el capitalismo pero mejor, o bien tendría clara conciencia de que había que intentar otra cosa, perseguir otros fines con medios distintos y vivir de otra manera?

En 1973-1974 Sacristán propuso a sus amigos y discípulos (con quienes fundaría en los setenta las revistas *Materiales* y *mientras tanto*) trabajar, de forma tanto teórica como práctica, en la crítica antinuclear que se estaba organizando como movimiento social en diversos países[24]. A principios de 1977 el filósofo se adhirió al CANC (Comité Antinuclear de Cataluña), donde realizó un intenso trabajo como activista en los años siguientes[25]. No puede sorprender, entonces, que el filósofo comentara un libro como el de Adrian Berry, al que se refiere como "ese monstruo" (excúseme la longitud de la cita, de sobra compensada por su interés):

> No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructivas y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario. [...] En el pensamiento conservador existen ya utopías, perspectivas que construyen un futuro sumamente opresivo, jerarquizado y explotador (porque se oprime para explotar) sobre la base de dar libre curso a las fuerzas productivo-destructivas más problemáticas de este capitalismo avanzado, en particular a esa adorada panacea, becerro de oro de todo optimismo desarrollista, que es la energía de fusión nuclear. Pensemos, por ejemplo, en la utopía de Adrian Berry *Los próximos diez mil años* [...]. Berry arguye que decir que hay una sola Tierra es sostener una tesis oscurantista contraria al progreso de la ciencia y de la técnica, porque en realidad hay muchas Tierras posibles para la humanidad. Por lo tanto, no

hay que frenar el crecimiento cuantitativo indiscriminado de la especie, desde el demográfico hasta el crecimiento en la producción y en el consumo de energía. Y señala el camino por el cual prevé que en los próximos diez mil años la humanidad se verá liberada de toda limitación a una expansión indefinida de todo orden. Ese camino empieza por la unificación autoritaria de la humanidad. Berry presume que eso ocurrirá mediante una o varias guerras atómicas. [...] Una vez unificada la humanidad, se emprende la colonización de la Luna, y a la devastación producida en la Tierra por las guerras unificadoras se suma la causada por la gigantesca producción de energía necesaria para la empresa lunar. Además, se está permitiendo que la especie humana crezca indefinidamente. Una vez colonizada la Luna, se fragmenta, mediante explosiones nucleares, el planeta más grande y adecuado para la finalidad que persigue Berry: Júpiter. [...] Conquistado Júpiter, ya se puede salir del sistema planetario. Para aquella época, la Tierra estará presumiblemente devastada por los billones de seres humanos y por la explotación que habrá sido necesaria para llevar a cabo la empresa jupiterina. Lo primero que a uno se le ocurre críticamente es que si tan fácil es hacer habitable la Luna y Júpiter, por qué no mantener habitable la Tierra. Con toda seguridad sería más fácil. Luego, parecen claras las condiciones políticas del proyecto conquistador de Berry: un régimen autoritario y una jerarquización extrema de la humanidad, dominada por los que dirigen la empresa cósmica[26].

El comentario de Sacristán acierta en su rechazo de una obra, esta de Adrian Berry, cuyo propio carácter exaltado e hiperbólico pone al descubierto con claridad meridiana el modelo básico de "resolución" de problemas de la civilización euronorteamericana: la expansión, la colonización, el sobrepasamiento de todos los límites. Conquista de espacios interiores y exteriores, para la explotación de recursos interiores y exteriores. El desastroso modelo que nos ha llevado, a comienzos del siglo XXI, precisamente al borde del abismo que Berry conjuraba: "La ruina del medio ambiente de la Tierra y el colapso de la civilización" (p. 95 de *Los próximos diez mil años*). La crítica de Sacristán sigue siendo del todo pertinente, en la medida en que su objeto —la futurología superprometeica que encarna Berry— continúa formando parte de la columna vertebral de esta nuestra autodestructiva civilización.

SEGUNDA ARISTA: RACIONALIDAD TECNOLÓGICA Y RAZÓN CONVIVENCIAL

En una conferencia impartida en 1981 ante estudiantes de bachillerato, Manuel Sacristán se refiere a la contradictoriedad de la ciencia moderna evocando primero a Hegel: su concepción de los hechos históricos y sociales "según la cual

la contradictoriedad de estos hechos no se puede salvar mediante una solución de término medio, sino que se salva mediante la exacerbación de uno de los dos extremos, eso es lo que en el hegelismo clásico se llama *la ley de la negación de la negación*"[27].

En otros lugares Sacristán hace una dura crítica de estas posiciones y expresa su preferencia por el *mesotés* aristotélico (también cabría mencionar aquí la *vía media* de Confucio) a la hora de hacer frente a las contradicciones planteadas por los nuevos problemas civilizatorios, como los ecológicos o los vinculados con las armas de destrucción masiva. Pero es interesante cómo, en esta conferencia, señala que sin embargo hay una forma de defender la posición hegeliana *si la referimos no a la tecnociencia sino a una razón más amplia*, una racionalidad que con Franz Hinkelammert podríamos llamar *convivencial.* (De hecho, en ese mismo contexto Sacristán apela a la noción de convivencia: "Muchos problemas, los fundamentales, no son técnicos, sino que son morales y políticos, políticos en el sentido general de organización de la convivencia, de organización de la convivencia social", p. 14).

Manuel Sacristán evocó cómo Hölderlin expresa la misma idea de Hegel en un par de famosos versos (también frecuentados por Heidegger) que dicen: "De donde nace el peligro / nace la salvación también". Ahora bien, ¿en qué condiciones puede resultar plausible que la exacerbación del peligro desemboque en salvación? La respuesta del fundador de *mientras tanto* es la siguiente:

> Habría que referirlo no a la tecnología solo, sino a la razón en general. Es verdad, yo estoy dispuesto a admitirlo: la contradictoriedad en que estamos solo se puede salvar mediante un uso mayor de la razón, *pero de la razón en su totalidad*, no precisamente de la razón tecnológica sola. La tecnología, la razón tecnológica, técnico-científica, no tiene nada que decir sobre valores [antes MSL ha evocado una frase de Einstein que tenía siempre muy presente: no se puede demostrar científicamente que no haya que exterminar a la humanidad]. Un científico, un físico, cuando está trabajando como físico se entiende, cuando está haciendo física, no tiene nada que opinar acerca de la bondad o maldad de las conductas prácticas, pero nuestra razón de seres humanos completos sí que tiene que ver con los fines. En ese sentido sí que estaría yo dispuesto a afirmar que tanto la contradictoriedad de la ciencia moderna y contemporánea cuanto otras contradictoriedades de nuestra sociedad solo se pueden salvar consiguiendo una racionalidad completa en vez de incompleta, pero entendiendo, repito, por racionalidad no solo la racionalidad tecnológica, sino, fundamentalmente, una racionalidad social que busque una reorganización social de acuerdo con criterios de equilibrio, de homeostasis y no con criterios de maximización del beneficio privado de los propietarios de los medios de producción (p. 14).

Profundizar en una racionalidad completa (convivencial) es por tanto necesario, según nuestro autor; pero precisamente esa racionalidad ampliada nos hará ver que los problemas ecológico-sociales "solo tienen solución por la vía del *mesotés* aristotélico"[28], y no por la vía de una radicalización de las contradicciones (que sería, más o menos, el camino de la dialéctica hegeliana). Por aquí se llega a una noción diferente de dialéctica como *búsqueda de un sistema de equilibrios.* Así, en una envista de 1979 apuntaba el filósofo: "Hay que recuperar aspectos de la cultura cristiana tales como el odio a la soberbia, el pecado original, etc., porque al fin y al cabo el hombre es una especie más del planeta y de las más peligrosas para el planeta. No es una *boutade:* hay que recuperar las ideas revolucionarias. De la misma manera que hay que olvidar al Hegel de la 'negación de la negación' o aquello de que hay que empeorar al máximo para luego mejorar"[29].

Sacristán fue un racionalista, sí, pero no en términos cientificistas o neopositivistas, sino que fue —como sugirió Paco Fernández Buey— un *racionalista atemperado*[30], bien consciente de que la ciencia —las ciencias naturales y sociales que él apreciaba tanto— no agotan el ámbito de la racionalidad, ni todavía menos el de la razonabilidad[31].

LA 'RELACIÓN DE DOMINIO SOCIAL DE LA CIENCIA'

Manuel Sacristán llamó la atención en numerosas ocasiones sobre la paradoja siguiente: la "maldad" práctica de la ciencia contemporánea es función de su bondad epistemológica[32]. *Precisamente porque es buena ciencia, puede ser sumamente peligrosa*. Esta "doble faz" de la ciencia contemporánea la ejemplifican las tecnologías nucleares o la biología molecular de forma sobresaliente: los espectaculares avances en el conocimiento van de consuno con tremendos riesgos para la sociedad y la naturaleza. De ahí la urgencia de mejorar el cociente informal que alguna vez el mismo Sacristán bautizó como la "relación de dominio social de la ciencia":[33] *pero no disminuyendo el denominador, la potencia y vitalidad de la ciencia, sino más bien aumentando el numerador, la racionalidad social y el poder democrático de los ciudadanos sobre la ciencia.* Hay que constatar no obstante que, en los más de siete lustros transcurridos desde que el fundador de *mientras tanto* expusiera esta idea, las cosas no han ido precisamente por ahí… Manuel Sacristán, aunque se granjeó cierta fama de pesimista[34], nunca lo fue, más bien cabe pensar que tendía a un optimismo histórico excesivo[35]; ello quizá se manifiesta también en este punto.

En cualquier caso, la idea de Sacristán sería generalizable: aumentar la "relación de dominio social de la ciencia" y extenderlo a otros campos (la economía por ejemplo), en definitiva, ¿no equivale a desarrollar el proceso de autoconstrucción y reconstrucción ético-política por el que estamos abogando en diferentes contextos?[36].

Autoconstrucción humana, de forma tanto colectiva como personal. Pero autoconstrucción *posprometeica* en el preciso sentido que se seguiría de asumir la propuesta de François Flahault en su iluminadora obra *El crepúsculo de Prometeo*[37]. Autoconstrucción como autocontención, sabiendo que, como señalaba Manuel Sacristán, "nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada"[38].

¿Los seres humanos nos autoconstruimos? Sí, dentro de cauces, límites, estructuras que nos vienen dadas. ¿Creamos nuevos valores? Sin duda, a través de nuestra práctica: pero para aprovechar ese autoconocimiento el *pathos* del Prometeo de Shelley o el Zaratustra de Nietzsche más bien estorba que ayuda... Autoconstrucción más en la senda del bricolaje democrático que la de la "ingeniería de almas" estalinista o la geoingeniería de los Prometeos desencadenados del siglo XXI[39].

MODERAR EXTREMISTÁN: TAMBIÉN HAY QUE REDUCIR EL DENOMINADOR... SI SOMOS CAPACES DE HACERLO

Pero hoy, en nuestro Siglo de la Gran Prueba, la potencia técnica crece mientras los recursos morales no aumentan (o menguan); la mercantilización generalizada progresa mientras nuestra constitución política se deteriora; la extralimitación de los sistemas humanos respecto a los límites biofísicos del planeta se agrava mientras la gente se engolfa cada vez más en los "mundos B" del ciberespacio. Esas tijeras no dejan de abrirse, esas desproporciones no dejan de crecer. Nuestra era es el Antropoceno y nuestro mundo, Extremistán[40].

Por eso, creo que el movimiento sacristaniano de "aumentar la relación de dominio social de la ciencia" (y extenderlo como sugeríamos a otros campos, como la economía) ha de completarse con un segundo movimiento: lo que en otro lugar he llamado la *moderación de Extremistán*, nuestro mundo de titánicas desproporciones, que no puede consistir sino en una *reducción controlada de su escala y su complejidad*[41]. Matizaríamos entonces a Sacristán —corregiríamos

algo su optimismo histórico— diciendo: *no solo hay que aumentar el numerador* (la racionalidad social y el poder democrático de la ciudadanía activa) *sino que también, en algunos casos, deberíamos reducir el denominador*. Por ejemplo, "desfinanciarizar" la economía para ponerla al servicio de las necesidades humanas sería una importante operación de reducción de denominador. Hace unos años, al cabo de unas páginas de análisis de la clase de *complejidad autopotenciadora* que caracteriza a la tecnociencia moderna[42], mi conclusión era la siguiente: si no queremos renunciar a lo mejor de nuestro proyecto civilizatorio —sociedades democráticas, individuos autónomos, relaciones no sexistas, economías ecológicamente sustentables—, entonces se impone el deber político-moral de *reducir la complejidad de ciertos sistemas tecnológicos actuales hasta hacerlos humanamente abarcables*. Lo sencillo es hermoso: estamos hablando de energías renovables, agroecología, producción industrial limpia, democracia participativa... y principio de precaución[43].

SOBRE LA REALIDAD Y LA MIERDA

Recuerda Salvador López Arnal que "Sacristán falleció en agosto de 1985, cuando apenas medio año antes había sido nombrado no sin mezquindades académicas catedrático extraordinario de Universidad. Una de sus últimas cartas, dirigida al entonces preso político Félix Novales Gorbea y escrita poco días antes de su fallecimiento, resume muy bien su talante, sus preocupaciones, su crítico realismo político, su mirada sobre algunos comportamientos políticos en la izquierda de aquellos años y su solidaridad no meramente verbal". El arranque de la carta es como sigue:

"Apreciado amigo, me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta —la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros— es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es solo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no solo intelectualmente. (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece afortunada tu frase 'reconciliarse con la realidad': yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones

de hambrientos en Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no piensas que haya que reconciliarse con eso)…".

Salvador López Arnal, "Ideas para un nuevo siglo. Una aproximación al marxismo político de Manuel Sacristán", tiposcrito, 2006, pp. 4-5; https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/lopezarnal_280206.pdf

TERCERA ARISTA: VIVIR OTRA COSA

En sus últimos años, a partir de la autocrítica de la tradición socialista (en sentido amplio), y especialmente la crítica del estalinismo, que intensificó Manuel Sacristán tras el "doble aldabonazo" de 1968 en París y Praga, hay un importante asunto que emerge en su reflexión una y otra vez: aquellos intentos de construir un "socialismo del siglo XX" tras el Octubre Rojo de 1917 habían quedado demasiado prendidos de la cultura y las formas de hacer del capitalismo. Señala Juan Ramón Capella que "antes del periodo de Stalin se llamaba *socialismo* a una determinada forma de vida, o a un ideal de vida, o al tiempo histórico en que cobra forma el vivir de otra manera; a partir de Stalin se usa para designar únicamente un *medio* para la supuesta consecución de esa forma de vida: la estatalización económica. Pero la estatalización de la economía puede ser un medio o no serlo, y además puede haber otros medios distintos para alcanzar aquel fin. No es sin embargo el socialismo. Ahí se produce la falsificación básica"[44].

La política dominante de la III Internacional, sus partidos comunistas, la URSS y sus países satélites había sido, en el fondo, tratar de hacer lo mismo que el capitalismo, pero mejor. Sacristán subraya —junto con la casi perdida tradición de la izquierda comunista— que el socialismo no consiste en eso, sino en vivir de otra manera. *Anders Leben*, podríamos decir, junto con los movimientos alternativos alemanes de los setenta-ochenta. También por ahí conectará Manuel Sacristán con la problemática ecológica, pues "el asunto real que anda por detrás de tanta lectura es la cuestión política de si la naturaleza del socialismo es hacer lo mismo que el capitalismo, aunque mejor, o consiste en vivir otra cosa"[45].

¿Qué otra cosa? Una de las maneras en que Sacristán intentará precisarlo será recurriendo a una de las figuras mayores de la política del siglo XX: Gandhi. Se trata de "asimilar en la izquierda una línea estratégica que siempre fue sumamente despreciada, bajo el nombre de Gandhi". No tanto el pacifismo sustantivo de Gandhi, sino su crítica cultural, especialmente su crítica de la técnica capitalista.

A estas alturas de finales del siglo XX uno no sabe muy bien quién ha tenido más éxito revolucionario estratégicamente hablando. Lo diré provocativamente [...]: si la III Internacional o Gandhi. Sin duda Gandhi no ha conseguido una India artesana, pero la III Internacional tampoco ha conseguido un mundo socialista [...]. El aprovechamiento de la lección de Gandhi debería servir de verdad para potenciar a la larga políticamente los movimientos alternativos, los pequeños núcleos marginales o no tan marginales que existen, consiguiendo hacer un puente entre ellos y el grueso del movimiento obrero, al que considero de todos modos el protagonista principal. En mi opinión esto conlleva un corolario para el militante de izquierda en general, obrero en particular, comunista más en particular: el ponerse a tejer, por así decirlo, el tener telar en casa; no se puede seguir hablando contra la contaminación y contaminando intensamente...[46].

Vale la pena observar —y con ello daré por concluidas estas reflexiones— que, con esta recomendación de "tener telar en casa" a lo Gandhi, me parece que Manuel Sacristán está objetivamente aproximándose a algunos aspectos de la praxis de Iván Illich —un pensador ecologista a quien, en momentos anteriores, nuestro filósofo despreció demasiado[47]—. Notemos entonces la autocrítica implícita también en este aspecto.

NOTAS

1. Una versión anterior de este texto se publicó en *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 11, 2016.
2. Pepe Gutiérrez-Álvarez, "Consideraciones sobre Manuel Sacristán", *El Noticiero Universal,* Barcelona, 29 de agosto de 1985; puede consultarse en http://www.fundanin.org/gutierrez42.htm
3. Mario Espinoza Pino (entrevistado por Salvador López Arnal), "El legado de Manuel Sacristán: una aproximación crítica a nuestro presente y alternativas al modelo político y económico", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global,* 128, Madrid 2014-15, p. 147; puede verse la entrevista completa en https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/128/El_legado_de_Manuel_Sacristan_entrevista_a_Mario_Espinoza_Pino_S_Lopez_Arnal.pdf
4. Juan Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, *op. cit.*, p. 266.
5. Manuel Sacristán, entrevista con *Tele/ Exprés* en 1979, recogida en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, op, cit.*, p. 118.
6. Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit*., p. 491.
7. Un buen acercamiento breve a Manuel Sacristán en Salvador López Arnal, "El marxismo político, excéntrico, heterodoxo, radical y sin ismos de un epistemólogo comunista que amaba *La flauta mágica*", *Isegoría* 50, enero-junio, 2014. Más por extenso, Salvador también ha escrito "Aristas esenciales de un pensador poliédrico. Manuel Sacristán (1925-1985), a los 25 años de su fallecimiento", un ensayo en dos partes publicado en los números 109 y 110 de *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, Madrid, 2010 (pueden consultarse en https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/110/aristas_esenciales_S.%20LOPEZ%20ARNAL.pdf y https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/111/Aristas_esenciales_pensador_poliedrico_II_S._LOPEZ_ARNAL.pdf). Para quien desee profundizar, excelentes vías de acceso son Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán, op. cit.*; Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán, op. cit.*; y Jacobo Muñoz y Francisco José Martín (eds.), *Manuel Sacristán. Razón y emancipación,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

8. Por cierto que, para esa reconsideración del trabajo humano y las fuerzas productivo-destructivas, se pueden encontrar luminosos análisis en dos pensadores de la izquierda heterodoxa, lamentablemente poco atendidos en su tiempo, y a quienes Sacristán apreciaba mucho: la Simone Weil de *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934) y el Walter Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia* (1939-40).
9. Manuel Cruz, "El lugar del debate lo ocupa hoy la movilización" (entrevista), *El Cultural*, 18 de diciembre de 2015 (http://www.elcultural.com/revista/letras/Manuel-Cruz-El-lugar-del-debate-lo-ocupa-hoy-la-movilizacion/37405).
10. Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 492. Otra buena síntesis sería esta: "Sacristán hizo una crítica drástica de lo que ha significado el estalinismo en el movimiento comunista, una crítica que rebasa con mucho la vieja idea de la crítica al culto a la personalidad de Stalin; argumentó que, en la perspectiva histórica, la debilidad principal del slogan leninista *soviets más electricidad* fue aceptar y reproducir el punto de vista productivista mientras se liquidaban los soviets; sugirió que había que revisar la principal máxima comunista, según la cual hay que dar a cada cual según sus necesidades, a la luz de la degradación de la naturaleza y teniendo en cuenta que el productivismo capitalista y socialista han ayudado a la conversión de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas; y propuso una política de la ciencia que partiera de la consideración de que esta, la ciencia, es lo mejor que tenemos desde el punto de vista epistemológico y lo más peligroso que ha inventado el ser humano desde el punto de vista socio-moral" ("Introducción" de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal a: *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, *op. cit.*, p. 28).
11. Texto luego recogido en las páginas iniciales de Manuel Sacristán: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, pp. 9-17. Vale la pena recordar que otros dos nombres que —según he oído— barajó el colectivo fundador para la revista que se llamó finalmente *mientras tanto* fueron *En común* y *Revisión*.
12. Joaquim Sempere, "Manuel Sacristán: una semblanza personal, intelectual y política" en *mientras tanto* 30/31 (número doble y monográfico dedicado a Manuel Sacristán), Barcelona, 1987, p. 30.
13. Salvador López Arnal y Pere de la Fuente (eds.), *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, pp. 87-96.
14. Véase información sobre el autor en su propia web (http://www.adrianberry.net/about.htm).
15. Y no solo eso, sino que *El País* publicó extensos extractos en agosto de 1976, antes de que llegara a las librerías esta obra: Adrian Berry, "Haciendo llover en el infierno", *El País*, 3 de agosto de 1976 (http://elpais.com/diario/1976/08/03/sociedad/207871214_850215.html); "No esperemos mensajes de otros mundos", *El País*, 4 de agosto de 1976 (http://elpais.com/diario/1976/08/04/sociedad/207957601_850215.html); "Vuelos tripulados a Marte y a Venus", *El País*, 5 de agosto de 1976 (http://elpais.com/diario/1976/08/05/sociedad/208044001_850215.html); "Objetivo: destruir y explotar Júpiter", *El País*, 6 de agosto de 1976 (http://elpais.com/diario/1976/08/06/sociedad/208130401_850215.html); "Construir planetas será fácil", *El País*, 7 de agosto de 1976 (http://elpais.com/diario/1976/08/07/sociedad/208216801_850215.html).
16. En una trágica ironía de la historia, hoy nos parece más probable que el calentamiento global —si lleganos a los peores escenarios— convierta la Tierra en un planeta quizá tan infernal e inhabitable como lo es Venus. Miguel Ángel López Valverde (del Instituto de Astrofísica de Andalucía-CSIC) aporta datos interesantes en "Cambio climático en Marte y Venus. Lecciones extremas de nuestros vecinos del Sistema Solar", *El País*, 19 de febrero de 2009 (https://elpais.com/sociedad/2009/02/19/actualidad/1234998012_850215.html).
17. Adrian Berry, *Los próximos diez mil años*, Alianza, Madrid, 1983, (tercera edición), p. 29.
18. Puede consultarse una versión castellana del *Manifiesto aceleracionista* (hecho público en mayo de 2013) en http://syntheticedifice.files.wordpress.com/2013/08/manifiesto-aceleracionista1.pdf
19. En el segundo decenio del siglo XXI seguimos estando, según los optimistas, a medio siglo de un reactor de fusión viable… igual que se viene diciendo desde los años cincuenta del siglo XX. Siempre a medio siglo de distancia.
20. Podríamos multiplicar estas predicciones descabelladas. Otra muy espectacular: "La construcción de las ciudades [espaciales que orbitarán en torno al Sol] comenzará probablemente en la última década del siglo XX, con vigas de metales sumamente ligeros, posibles gracias a la tecnología en órbita terrestre. El desarrollo de la industria lunar en las próximas décadas hará aún más fácil y barato obtener materiales ligeros de construcción…".
21. El libro se ha traducido al castellano: Frank J. Tipler, *La física de la inmortalidad. La cosmología moderna y su relación con Dios y la resurrección de los muertos*, Alianza, Madrid, 2005.
22. En mayo de 1972 redacta el primer texto donde formula la importancia de la cuestión ecológica para las sociedades industriales contemporáneas. Comenta Juan-Ramón Capella: "El filósofo político y de la ciencia que es Sacristán ha percibido la esencial radicalidad de la temática medioambiental a través

del estudio de la nueva ciencia ecológica. Y comprende que las empresas capitalistas seguirán depredando el medio ambiente, al igual que explotan la fuerza de trabajo, en virtud de la lógica del beneficio que dirige su funcionamiento. Esta era entonces una percepción claramente innovadora. No se encuentra nada parecido en la reflexión de la izquierda europea de esa época" (*La práctica de Manuel Sacristán, op. cit.*, p. 165).

23. Manuel Sacristán, comentarios al anteproyecto de nuevo programa del PSUC, 27 de febrero de 1974. Citado en Capella, *La práctica de Manuel Sacristán, op. cit.*, p. 188.
24. Así lo recuerda Paco Fernández Buey en la larga entrevista grabada en julio de 2002 y recogida como documental (de Xavier Juncosa) que acompaña, en formato DVD, al libro *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit.*
25. Véase sobre este asunto Capella, *La práctica de Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 217-218.
26. Manuel Sacristán: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, pp. 105-106 (la entrevista de la que procede el paso citado es de 1983). También en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón op. cit.*, p. 156.
27. Manuel Sacristán, "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea", conferencia impartida en el Instituto Nacional de Bachillerato Boscán de Barcelona entre enero y febrero de 1981, transcrita por Salvador López Arnal. Citaré según la versión publicada en *Rebelión* el 27 de agosto de 2010 (http://www.rebelion.org/noticia.php?id=111960). Aquí he citado la p. 12.
28. Manuel Sacristán, entrevista de 1979 recogida en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, *op. cit.*, p. 113.
29. Manuel Sacristán, entrevista con *Tele/ Exprés* en 1979, recogida en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón op. cit.*, p. 118.
30. Francisco Fernández Buey, "Sobre el racionalismo atemperado de Manuel Sacristán", *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit*, pp. 405-414.
31. Para este importante matiz, cf. Stephen Toulmin, *Regreso a la razón,* Península, Barcelona, 2003.
32. Véase, por ejemplo, su breve ensayo de 1981 "Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales", en Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pp. 453-467. O la entrevista de 1983 con la revista mexicana *Dialéctica,* en *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, *op. cit*, pp. 158-160. Salvador López Arnal ha recordado este aspecto del pensamiento de Manuel Sacristán en varias ocasiones: "En lo que respecta a sus concepciones metacientíficas, es muy probable que MSL aceptara, con netas reservas, los cuatro valores que, según Merton, definen la actividad del científico: universalidad, comunidad de los conocimientos, escepticismo organizado y desinterés, si bien, en su opinión, algunos de estos criterios constituirían más bien la enunciación de un ideario que la veraz descripción de una realidad: la presente militarización de la ciencia o la creciente mercantilización de muchas actividades científicas con la consiguiente expansión del secreto comercial e industrial, al igual que los cambios en el derecho de patentes, estaban reduciendo el segundo de estos criterios a mera hipocresía. Empero, en reiteradas intervenciones orales y escritas de sus últimos años, Sacristán destacó con énfasis la novedad y ambivalencia de la ciencia contemporánea: la peligrosidad del saber científico-técnico no radicaba en su potencial ideologismo, en sus posibles defectos gnoseológicos, sino, precisamente, en su excelente calidad epistémica y en el potente desarrollo tecnológico derivado…". ("Ciencia y racionalidad en la obra de Manuel Sacristán", *La Insignia,* 11 de julio de 2006 (http://www.lainsignia.org/2006/julio/cul_020.htm).
33. Manuel Sacristán, coloquio posterior a su conferencia "La función de la ciencia en la sociedad contemporánea" en el instituto de bachillerato Boscán en febrero de 1981.
34. Véase Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal, introducción a *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista, op. cit.*, p. 25.
35. Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit.*, pp. 223-224.
36. Véase Jorge Riechmann, "De una cultura de la *hybris* a una cultura de la autocontención", capítulo 9 de *Interdependientes y ecodependientes,* Proteus, Barcelona, 2012.
37. François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo. Contribución a una historia de la desmesura humana*, *op. cit*.
38. Manuel Sacristán, "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, p. 10.
39. Escribía yo hace unos años: "¿Autocreadores? Claro. Pero no a la manera del poderoso demiurgo, sino al modo del indigente que mendiga para poder llevarse algo a la boca. Artistas de nuestra propia vida, o mejor artesanos: pero sin ninguna concesión al esteticismo. No hay que exagerar en la idea de 'autoconstruirnos'. En cualquier caso se trata de una obra no de ingeniería sino de bricolaje —podríamos decir echando mano de la teoría y la práctica de mi amigo el poeta anarquista Antonio Orihuela". J. R., *Entre la cantera y el jardín*, La Oveja Roja, Madrid, 2010, p. 152.

Sobre geoingeniería: Simon Nicholson, "Promesas y riesgos de la geoingeniería", capítulo 29 de de Worldwatch Institute, *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?* (informe *La situación del mundo 2013*), Icaria, Barcelona, 2013.

40. He tratado de pensar este asunto en mi libro *Moderar Extremistán*, Díaz & Pons, Madrid, 2014. En cuanto al Antropoceno, el término fue formulado en 2000 por el químico holandés Paul J. Crutzen (junto a Eugene Stoermer), ganador en 1995 del Premio Nobel de su especialidad por sus aportaciones a la química del ozono en la atmósfera terrestre. Véase Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer, "The Anthropocene", *Global Change Newsletter* 41, mayo de 2000; así como W. Steffen y otros, "The Anthropocene: from global change to planetary stewardship", AMBIO, vol. 40, 2011, pp. 739-761. Una síntesis de datos y análisis en Ramón Fernández Durán: *El Antropoceno: la expansión del capitalismo global choca contra la biosfera*, Ed. Virus, Barcelona, 2011. (Puede descargarse una versión anterior del libro en http://www.rebelion.org/docs/104656.pdf). Reflexión de fondo en Clive Hamilton (ed.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, Londres, 2015.
    ¿Cuándo habría comenzado esta era, marcada por las transformaciones globales antropogénicas que estamos causando en la biosfera, y que seguiría al Holoceno? Una propuesta es considerar la fecha de la detonación de la primera bomba atómica, en el desierto de Nuevo México el 16 de julio de 1945, como principio del Antropoceno. Los elementos radiactivos depositados en los sedimentos a raíz de aquella y sucesivas explosiones (una cada 9'6 días hasta 1988) tienen un origen inequívocamente humano, como lo tienen los plásticos que se depositan en los fondos marinos. Véase al respecto J. Zalasiewicz y otros, "When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal", *Quaternary International* (2014), http://dx.doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045 . Una síntesis de este estudio en Malen Ruiz de Elvira, "La bomba atómica marca una nueva era geológica", *Público*, 27 de enero de 2015 (http://www.publico.es/ciencias/bomba-atomica-marca-nueva-geologica.html).
    Hoy las pruebas se amontonan: extinción de flora y fauna, micropartículas de plástico y aluminio en sedimentos oceánicos, depósitos masivos de nitrógeno y fósforo de uso agrícola que alteran los ciclos químicos básicos, los indicios radiactivos de las detonaciones de bombas nucleares desde 1945 hasta el final de las pruebas atómicas de superficie en los años sesenta y, por supuesto, el dióxido de carbono. En los años cincuenta, el CO_2 en la atmósfera se medía en 315 partes por millón (ppm), superando las 280 ppm, la media aproximada a lo largo de los últimos 5.000 años. En 2016 llegó a las 400 ppm y sigue creciendo. En definitiva, los geólogos tienen razones fundadas para fechar el Antropoceno alrededor de 1945. Véase Colin N. Waters y otros, "The Anthropocene is functionally and stratigraphically disctinct from the Holocene", *Science*, vol. 351, núm. 6269, 8 de enero de 2016; DOI 10.1126/science.aad2622 (http://science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622).
41. La pregunta enorme que aquí se plantea: pero ¿es viable un programa político semejante? Manuel Sacristán estimaba que bloquear el desarrollo de las fuerzas productivo-destructivas era impracticable, y que habría que aspirar a controlarlas con "moderación dialéctica", empujando y frenando selectivamente (*De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, *op. cit.*, p. 158).
42. "Con la creciente complejidad, cada vez son menos los que pueden abarcar el proceso en cuestión y las implicaciones de innovación que comportan para su manejo por parte de la ingeniería social. Raras son, sin duda, las circunstancias en las que podemos tener una imagen clara de cómo funcionarán los cambios propuestos en los procesos y en los procedimientos para el manejo de la complejidad, tanto en lo que respecta a la sociedad en su conjunto, como en lo que atañe a ellos mismos y aquellos en los que tienen interés. Las sociedades tecnológicamente avanzadas presentan problemas de diversidad social, diferenciación política y disonancia económica que dan como resultado una complejidad del proceso que hace la predicción difícil y conduce a que sea virtualmente imposible un control efectivo a través de acciones deliberadas". Nicholas Rescher, "El limitado campo de la ciencia", en *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona, 1999, p. 117
43. Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte*, *op. cit.*, p. 148. Sobre el principio de precaución, véase Jorge Riechmann y Joel Tickner (coords.), *El principio de precaución*, Icaria, Barcelona, 2002.
44. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 213.
45. Manuel Sacristán, "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?", *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, p. 129.
46. Manuel Sacristán, intervención en el coloquio con Wolfgang Harich celebrado el 10 de mayo de 1979 en el Centre de Treball i Documentació de Barcelona; ahora en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, *op. cit.*, p. 22.
47. Manuel Sacristán se refirió por ejemplo al "ambiguo privatismo" de Illich: *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, *op. cit.*, p. 189.

CAPÍTULO 4

¿QUÉ HACEMOS CON LA MUERTE? (APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE LA VIDA)

> Necesitamos costumbres —incluida la tradición filosófica— porque morimos demasiado pronto para emprender transformaciones totales o fundamentaciones absolutas[1].
>
> ODO MARQUARD

> La muerte no es inevitable. La muerte puede ser derrotada. Este es el lema principal [del transhumanismo][2].
>
> ANTONIO DIÉGUEZ

> La ciencia sigue siendo un canal para la magia; la creencia en que para la voluntad humana, con el poder del conocimiento, nada es imposible. Esta confusión de la ciencia con la magia no tiene remedio. Va con la vida moderna. La muerte es una provocación a esta forma de vida, porque señala un límite que la voluntad no puede traspasar[3].
>
> JOHN GRAY

> Seamos lo suficientemente valientes como para ver el horror en el que vivimos hoy. Es un horror real. No debemos adjetivarlo, es un horror. Estamos destruyéndolo todo. La idea de intentar conservar, solo conservar, lo que hoy tenemos en el mundo es continuar con la destrucción a mayor escala. Y dado que esas son las condiciones en las que estamos, y dado que la gente está actuando frente a ellas, los poderes existentes están reaccionando de manera terrible…[4].
>
> GUSTAVO ESTEVA

> Si algo cuenta es la humanidad, es la vida, la riqueza de la vida. Tienes que ser sensible, eso es todo. Para mí, el gran mito es el mito griego de Anteo, que tenía que tocar el suelo para recobrar fuerzas. Sé que debo mantener siempre el contacto con lo concreto, con la realidad concreta, el pequeño incidente y la pequeña verdad particular que pueden llegar a tener una gran repercusión[5].
>
> HENRI CARTIER-BRESSON

MONTONES DE PIEDRAS EN LAS ZONAS COSTERAS DE BALEARES Y CANARIAS

Quisiera comenzar esta propuesta de reflexión por una actividad que, en comparación con los titánicos problemas mundiales a los que hacemos frente (calentamiento climático, acidificación de los océanos, desforestación,

desfaunación, destrucción de suelos fértiles, inundación de zonas costeras, escasez de agua dulce, alteración de ciclos biogeoquímicos globales, descenso energético, esquilmación de la riqueza mineral de la corteza terrestre, etc.), parece apenas una travesura infantil: amontonar piedras.

Se trata, como informaba *La Vanguardia* el 26 de mayo de 2017, de "una moda aparentemente inocente que está arruinando los ecosistemas costeros de Baleares y Canarias, y no faltará mucho para que también salte a las playas rocosas de la Península: [...] apilar pequeñas piedras como una pirámide, una forma de decir *Fulano estuvo aquí*, tal como en los años ochenta se acostumbraba a retratar con un grafiti en una roca o a garabatear con una navaja en un árbol"[6].

Veamos: la afición a levantar montones de piedras no es una novedad. Los inuit, en tierras árticas, erigen *inukshuk*, montones antropomorfos de losas de piedra que les sirven como puntos de orientación. Juan Pedro Chuet-Missé nos recuerda que, en Asia, las culturas budistas y taoístas suelen amontonar rocas como una forma de representación del equilibrio interno. También las culturas amerindias de América del Norte y del Sur solían montar túmulos similares en sitios sagrados; en Irlanda y Escocia los *cairns* provienen de las tradiciones celtas; y habría otros ejemplos.

Pero el turismo de masas es otra historia. En las Islas Baleares, estos montones están proliferando por todos los tramos de costa rocosa, con especial incidencia en Cap de Ses Salines, punta de N'Amer y Cala Mesquida en Mallorca; S'Espalmador en Formentera; o Cala Binimel-la en Menorca, entre otras muchas zonas. Ha explicado Toni Muñoz, biólogo y portavoz del grupo ecologista GOB, que estos amontonamientos de piedras "generan un impacto muy claro sobre la biodiversidad de la costa", ya que al mover las piedras se dejan al descubierto raíces de plantas y hábitats ocupados por animales invertebrados, sobre todo insectos y moluscos, lo que altera un entorno delicado "en el que viven especies vegetales que son únicas en el mundo y endémicas de las islas"[7].

¿POR QUÉ LEVANTAR PIRÁMIDES?

Creo que aparecen aquí dos elementos dignos de reflexión. El primero es la cuestión de escala: una práctica inocente si la realizan pocas personas se convierte en destructiva cuando, en sociedades masificadas, esos animales imitativos que somos los seres humanos la generalizan con entusiasmo. Hoy en las costas de Ibiza, de Mallorca, en el Parque Nacional del Teide o en las playas de Tenerife, entre muchos otros lugares, miles de turistas erigen sus propios

montículos, tiran sus *selfies* para dejar constancia de que "yo estuve aquí", y dejan tras de sí un ecosistema alterado. Se impide que las plantas puedan crecer y se altera el tránsito de la fauna. "Hace siete u ocho años hemos visto los primeros montículos, y ahora es una explosión", denuncia Jaume Adrover, portavoz de la organización ecologista de Mallorca Terraferida[8].

La segunda cuestión —de mucho mayor calado— se refiere a la necesidad de dejar constancia de que "yo estuve aquí". ¿Por qué levantar pirámides de piedra —ya sean estas pirámides artesanales del turismo masificado, ya las de los antiguos faraones de Egipto—? Aquí aparece un móvil esencial de la conducta humana: *el miedo a la muerte (y nuestra dificultad para asumir nuestra mortalidad de forma constructiva)*. Pues *qué hacemos con la muerte* (con nuestra finitud y mortalidad) *acaba definiendo, en muy alta medida, cómo vivimos —personal y colectivamente—*. Gabriel Albiac lo plantea con mucha crudeza: "Un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay alrededor"…[9]. Pues en efecto, como decía Elias Canetti revolviéndose contra la muerte: "Lo terrible no es que los animales se devoren unos a otros, pues ¡qué *saben* de la muerte! Que los hombres, que *saben* lo que es la muerte, sigan matando, eso es lo terrible"[10].

DENEGADORES DE LA MORTALIDAD

Explicaba Francisco Fernández Buey que había algo que cada vez preocupaba más a su maestro Manuel Sacristán en 1977-1978: "La falta de reflexión sobre el tema de la muerte en el marxismo clásico, en el marxismo tradicional, y más en general en la cultura laica"[11]. Aún más difícil nos resulta abordar esta cuestión, tremenda pero esencial, cuatro decenios después, cuando no se trata solo de nuestra mortalidad individual, sino de la posibilidad de la *muerte de toda una civilización*…

El antropólogo Ernest Becker (en *La negación de la muerte*) sostuvo la tesis de que la actividad humana es impulsada en gran parte por esfuerzos inconscientes para negar y trascender nuestra mortalidad. "Construimos el carácter y la cultura para protegernos frente a la conciencia devastadora de la impotencia subyacente y el terror de nuestra muerte inevitable", observó Becker. Tal es también la perspectiva de Zygmunt Bauman en *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*[12].

¿Cómo respondemos a la circunstancia, absolutamente básica, de la finitud y vulnerabilidad humana? Podemos hacerlo —hay por desgracia demasiados

ejemplos al alcance de la mano— acaparando recursos y tratando de dominar y explotar al otro: conquistando colonias y esclavizando a otros seres vivos. "Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países explotados son las *colonias del Hombre Blanco*. Sin esa colonización, o sea, sin su subordinación en aras de la apropiación predatoria (explotación), no existiría la famosa civilización occidental ni su paradigma de progreso"[13]. Pero también podemos responder con compasión, solidaridad, respeto, coraje y responsabilidad, como buenos huérfanos. Es esta segunda clase de respuesta la que nos importa promover, a todos los niveles.

¿QUÉ HACEMOS FRENTE A LA MUERTE?

Vale la pena abundar en lo anterior. "Cada uno está solo sobre el corazón de la tierra / atravesado por un rayo de sol / y de repente anochece", dicen unos famosos versos de Salvatore Quasimodo. El anochecer es inevitable: somos mortales y morimos. Pero podemos actuar sobre el rayo de sol (del que pueden verse privadas muchas vidas por causas evitables) y también sobre el estar más solos o menos (cuidando la calidad del vínculo social o mejorando la protección que otorgan las comunidades).

¿Qué hacemos frente a la muerte? Hay, ciertamente, otras opciones que revolverse y matar (o levantar montones de piedras para perpetuarse simbólicamente, aunque ello sea a costa de la vida animal y vegetal que puede florecer en aquellas costas isleñas). Podemos considerarnos uno más entre los "10.000 seres" (como dirían las tradiciones chinas) desde una conciencia de interdependencia y ecodependencia, y así mitigar nuestro miedo a la muerte descentrando el yo y cultivando nuestra identificación con la vida que florece en la biosfera del tercer planeta del sistema solar, y con las comunidades humanas que lo habitan también. A esto apunta Paco Puche en una entrevista concedida desde el penúltimo recodo del camino. Desde una visión *gaiana* del mundo (de Gaia o Gea, la Madre Tierra),

> lo que nos caracteriza es nuestra imbricación en sistemas de ecosistemas. Ese mundo interrelacionado, en donde lo individual no es más que un detenimiento en esa densidad inabarcable, es en el que estamos abrazados en campos de relaciones más que en líneas que nos conectan. No sabemos más por estar en hombros de gigantes/as, sino por estar abrazados (afectivamente) a ellos y a ellas. En esta visión nada se desperdicia, nada muere para siempre, pues llevamos en nuestras vidas algo de lo que fue y contribuiremos a formar parte de

lo que será ... y en nuestro mundo social de humanos nos mantendrán resucitados los recuerdos amables que hayamos podido suscitar y los sueños de los que queden en donde aparezcamos. De todos modos la intrascendencia y la inmanencia han de ser nuestras guías para llevar vidas buenas y buenas vidas. Para tomarnos en serio lo que nos toca vivir como cuasi individuos. Lo sagrado para mí es el mundo de la vida y el de los demás iguales. La religación o religión más pertinente a esta profesión de fe *gaiana* es el panteísmo intrascendente[14].

Desde valores así, desde una cosmovisión Gea —o Gaia— céntrica, elaboraremos nuestro miedo a la muerte no levantando pirámides de piedra que destruyen los hábitats de los pequeños seres que pueblan esas costas de las Islas Baleares y Canarias, sino precisamente preservando esos hábitats y —en la medida de nuestras posibilidades— haciéndolos aún más capaces de albergar vida. Nos identificaremos no con un imaginario de dominación simbólica plasmada en túmulos de piedra, sino con esos pequeños seres vivos: lagartijas, cangrejos, pájaros, insectos y plantas[15].

COSMOVISIONES (O PARADIGMAS CULTURALES)

Como vemos, una práctica aparentemente banal nos ha conducido a estratos profundos de la condición humana: los que tienen que ver con los valores básicos, las creencias fundantes y las cosmovisiones. Y se diría que, si de veras deseamos hacer frente a la crisis ecológico-social, es aquí donde debemos comenzar (o al menos se trata de estratos que es imprescindible tener en cuenta). Vendría al caso una anécdota que suele contar Ferran Puig Vilar: cuando comenzaban las reuniones del IPCC había en el grupo un anciano científico japonés que en una de las reuniones intervino y señaló lo siguiente:

> Los científicos hemos constatado que existe un problema de emisiones, pero no lo podemos resolver. Puesto que el dióxido de carbono lo producen las máquinas, tendremos que llamar a los ingenieros. Estos, a su vez, dirán que existe la tecnología necesaria para solucionar el problema, pero que cuesta dinero, así que se llamará a los economistas. Los economistas harán sus cálculos y dirán que, para conseguirlo, habrá que cambiar nuestro actual modelo social basado en el transporte, el derroche energético ... así que se llamará a los sociólogos. Estos, a su vez, dirán que es un problema de escala de valores que ellos no pueden resolver, así que se acudirá a los filósofos para que nos digan en qué valores deberíamos poner nuestro empeño e interés[16].

Tenía razón Albert Schweitzer cuando insistía, hace un siglo, en la enorme importancia de las cosmovisiones[17] o "nuevos paradigmas". También ha insistido sobre ello el ecofeminismo (Vandana Shiva, Maria Mies, Yayo Herrero)[18] y José Manuel Naredo[19]. O John Michael Greer, apoyándose en la conocida elaboración de Thomas Kuhn sobre los paradigmas en ciencia:

> En cada sociedad humana, todos los aspectos de la vida se delinean de acuerdo con un paradigma de algún tipo, que define lo que es importante, lo que es relevante, lo que es posible y lo que es impensable en esa parte del mundo de la experiencia humana. Ello está lejos de ser un proceso completamente consciente; se parece más a los hábitos de oír que hacen que la mayoría de nosotros puede decir cuándo una nota musical está fuera de tono, por ejemplo, o al malestar visceral que la mayoría de nosotros sentimos cuando se viola una norma de nuestra cultura. Cuanto mayor sea el éxito con que un paradigma aborda su área de vida, menos es probable que se perciba su existencia; solo cuando llega la crisis, y la única manera de abordar un problema acuciante queda descartada por el paradigma de quienes deben enfrentar ese mismo problema, nos hacemos plenamente conscientes del paradigma mismo —y cuando esto sucede, pierde por lo general su poder de dar forma al comportamiento humano[20]—.

Nuestras creencias básicas, entrelazadas con nuestros valores básicos, condicionan nuestras posibilidades de acción. Actuamos en el mundo según lo interpretamos. "Si interpretamos el universo incorrectamente, actuaremos incorrectamente. ¿Cómo sabemos que habremos actuado incorrectamente? Por la vida que resulta del precipitado de nuestras acciones; la prueba definitiva de la calidad de nuestra cosmología es la clase de vida que produce"[21]. Aquí vendría también al caso la profunda y desgarrada reflexión de Pier Paolo Pasolini (en el último decenio de su vida) sobre la *mutación antropológica* que se produce bajo el capitalismo tardío, para nuestro daño[22].

EDUARDO GUDYNAS: SENTIPENSAR LAS ALTERNATIVAS FRENTE A LA CRISIS

Las crisis actuales tienen raíces más profundas de las que usualmente se reconocen, y, por ello, se termina en debate o ensayos sobre diferentes formas de organizar el desarrollo y la modernización. A su vez, en ese plano profundo operan tanto las ideas como las afectividades. Es por estas razones que la idea sudamericana de *sentipensar* tiene enorme valor. Esa conjugación, entre el "pensar" y el "sentir", propia de algunos pescadores de río en Colombia, nos recuerda que cualquier alternativa al actual orden debe apelar tanto a las ideas como a la afectividad. Las raíces de las ideas contemporáneas están ancladas tanto en conceptos

como en sensibilidades y, por ello, los cambios deben operar en esas dos dimensiones simultáneamente.

El desarrollo es una de las expresiones básicas de nuestra actual cosmovisión moderna de entender todo lo que nos rodea. Entre sus atributos clave están su antropocentrismo, donde lo humano es el centro de todas las referencias y el único sujeto con valor; el patriarcado, que a su vez produce una jerarquía de género; la repetición de la dominación y el utilitarismo; y una colonialidad para imponer sus formas de sentir y pensar anulando otras epistemologías y sensibilidades. Teniendo presentes estas particularidades, pueden plantearse distintas vías de alternativas radicales (en el sentido de opciones de cambio frente a las raíces de las crisis actuales). Estas requieren cambios en el sentipensar que rompan con ese antropocentrismo y, con ello, con sus expresiones, como el patriarcado o el utilitarismo.

Un claro ejemplo de uno de estos ensayos es el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, con lo que se admite que existen sujetos no-humanos. Esa es una postura que quiebra con el reduccionismo valorativo de la modernidad, la que reconoce que únicamente los humanos son sujetos de valor. La ruptura que esto conlleva con el utilitarismo permite dar pasos muy concretos en las alternativas, tales como desmaterializar o desenergizar la producción de bienes y servicios y, a la vez, acotar la prevalencia de la valoración económica que mercantiliza tanto la sociedad como la naturaleza.

Como puede verse, las alternativas que se abren a otros sentipensares son a la vez postcapitalistas, pero también postsocialistas. Y es que esas dos tradiciones siguen dentro de la modernidad y, por ello, reproducen distintas variedades de desarrollo y modernización. Estos ensayos están en marcha en múltiples sitios. No solo en América del Sur, bajo las conocidas opciones del Buen Vivir, sino que aparecen en otros continentes, allí donde se ponen en primer lugar la calidad de vida, la satisfacción de las necesidades y el respeto por la naturaleza. Son opciones interculturales, ya que recuperan las particularidades de la historia y la tradición de cada sitio que la modernidad se empeña en anular. Además, son ecológicas, en tanto se ajustan a los ambientes de cada región. Estos principios no quedan en propuestas genéricas, sino que hay distintas experiencias en las cuales se los articula con formulaciones muy concretas, por ejemplo, de reforma en políticas públicas. No hay recetas en estos ensayos, ya que no pueden aplicarse guías esencialistas, como si se debiera seguir un mismo esquema para todos los rincones del planeta. Por el contrario, su riqueza está en recuperar las diversidades sociales y ecológicas de cada región. Los ejemplos no faltan, y lo que ahora estamos presenciando es la necesidad de articularlos y coordinarlos, junto a la urgencia que requiere esta tarea para enfrentar la crisis contemporánea en todas sus dimensiones[23].

Eduardo Gudynas, "Desentrañar la crisis: sentir y pensar alternativas", en VV AA, *Repensando nuestro modelo de sociedad y de economía*, dosier de Economistas sin Fronteras, núm. 26, verano de 2017, pp. 9-10; http://ecosfron.org/wp-content/uploads/DOSSIERES-EsF-26-Repensando-el-modelo-de-sociedad-y-de-econom%C3%ADa.pdf

SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA

Defiende el biólogo —mirmecólogo— Edward O. Wilson que cabe hablar de "sentido" en dos sentidos distintos. En su uso habitual, indica primero el famoso pensador evolucionista, la palabra "sentido" implica intencionalidad; la intencionalidad implica creación (o acción por parte de un agente consciente, completaríamos nosotros); y la creación implica un creador (o la acción implica un agente). Pero además, sostiene Wilson, "la palabra 'sentido' puede emplearse de otra manera, más general, que implica una forma de ver el mundo muy distinta: son los accidentes de la historia, y no los propósitos de un Creador, los que generan un sentido. No hay una creación previa; en vez de ello, existen imbricadas redes de causa y efecto material. El desarrollo de la historia solo obedece a las leyes generales del universo. Cada acontecimiento es aleatorio, pero altera la posibilidad de futuros acontecimientos…"[24].

Pero aquí, en su polémica anticreacionista, creo que Wilson está llevando a cabo un juego de manos donde no tenemos por qué seguirle. Lo que se genera en la historia natural del universo es *orden* —distintas formas de orden que un ser inteligente puede comprender—, pero no sentido (ese tipo de sentido existencial del que está hambriento el ser humano). Hay "sentido" en el sentido de orden aun sin agentes intencionales, de acuerdo: "Una araña teje su tela con el propósito de cazar una mosca, sea o no consciente del resultado. Ese es el sentido de la telaraña"[25]. Pero ese "sentido" es otra noción de *sentido* que la que aparece en la expresión que da título al libro de Wilson, *el sentido de la existencia humana* (que se construye precisamente como abrigo frente al sinsentido cósmico)[26]. Comprender el correcto funcionamiento de la entropía y la fotosíntesis sin duda puede ayudarnos a bien construir el sentido de nuestras vidas (que no nos viene dado), pero no hay un "sentido de la existencia humana basado en la ciencia", como el mirmecólogo de Harvard parece dar a entender. "Solo la sabiduría radicada en la comprensión de nosotros mismos, y no la piedad, nos salvará"[27], afirma Wilson (actualizando son saberlo el antiquísimo programa gnóstico). Frente a tal aserto, podríamos responder: el conocimiento científico es bienvenido, pero desligado de la compasión no va a salvarnos de ninguna de las maneras. (A la inversa, también deberíamos señalar que no hay necesidad ninguna de denigrar y tergiversar la ciencia para construir una "ecofilosofía" a la altura de los desafíos del presente, como hace por ejemplo Henryk Skolimowski.)[28]

LOS RESTOS DEL SENTIDO, POR FERNANDO BRONCANO

Cuando me hizo la pregunta no sentí el golpe, como no se siente cuando sufres un accidente. Es al rato, a las horas, a los días, cuando tus costillas se resienten y te lo recuerdan. La pregunta la hizo un amigo: "¿Qué sentido tiene esto?, ¿tú por qué vives?". Al principio no pensé en mí sino en los textos que nos habitan, en el Heidegger de *El ser y el tiempo*, en el comienzo del *Sísifo* de Camus: "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación". Después de los textos llegó la melancolía que con tanta precisión reproduce Edvard Munch.

Recuerdo vagamente lo que respondí. Las palabras se fueron y quedó la pregunta. Ahora reintento responderla, encontrar de nuevo palabras para hacerlo, palabras que signifiquen algo y no meros restos del almacén de tópicos que guardamos para la ocasión.

Por sí misma, la vida no tiene sentido. La vida te la dan, y con ella unos cuantos mecanismos biológicos para continuarla como el hambre y la sed, el dolor o el deseo. Como a las plantas la fototropía, que las hace crecer hacia la luz, los mecanismos biológicos son poderosos, pero no confieren sentido. Todo lo más, funcionalidad, impulso, cierta fuerza de empuje para dar el siguiente paso, pero no sentido. Tampoco las razones cósmicas o las religiones son lugares de sentido a pesar de que se precian de serlo. Las cosmologías y teologías suponen ya las respuestas, nunca las ofrecen cuando se necesitan.

Es cierto, te dan la vida, pero no te dan el sentido. Las metáforas espaciales, las que nos hablan de la vida como un camino que se hace, las huellas que uno deja, la mirada que uno dirige hacia lo recorrido, son respuestas sensatas que ayudan a pensar lo que uno ha llegado a ser sin que terminen de convencerte cuando es el sentido lo que está en cuestión.

La verdad es que no hay respuesta si esta tiene que encontrarse dentro de uno. Los sentidos no están dentro, no hay nada dentro con sentido más que un cúmulo de experiencias y daños, de esperanzas y desengaños que por sí solos no articulan un relato. El sentido no se encuentra como si fuera un verso o la estructura de un argumento, como si dándole vueltas a lo que ha ocurrido uno descubriese bajo la alfombra pisada las razones que organizan la fábula en la que se vive. Cuando hablo y pienso en la identidad narrativa poco tarda alguien en hacerme la pregunta sobre las ficciones en las que tantas veces se engolfan los relatos de vida. Y tienen razón esas objeciones. El relato de la vida no se encuentra dentro de la cabeza. No hay sentido ni historia en solitario. Las personas, así tomadas de una en una, son como polvo, no son nada, decía José Agustín Goytisolo en su hermoso poema.

Pero entonces vivimos para otros, no para sí, dirían los pequeños Hegel y Sartre que llevamos con nosotros. Y tampoco hay respuesta a esta nueva objeción más que recordar que vivir para sí no tiene sentido, que quien diga que logra vivir para sí no sabrá nunca responder

a la pregunta, que de hecho ha perdido todo el sentido que nos permite juzgar la vida como algo que merece la pena preservar. Vivir para sí no es un estadio final o, si lo es, es el estadio final de la destrucción del sentido. Si hay respuesta debe encontrarse en las redes de dependencia que nos sostienen: las dependencias de otros y las que otros tienen de uno. Lazos que hacen de nuestra identidad algo necesariamente falso cuando la pensamos como algo que uno tiene, como algo que uno debe preservar como si fuera un don valioso. La identidad sin las dependencias no es más que el relato de un paranoico que ha perdido hace tiempo todo el sentido de la realidad.

Los sentidos no se encuentran porque no hay direcciones en la historia humana, nada que encontrar fuera de nuestras mutuas dependencias. Nos necesitan, los necesitamos, nos necesitamos. Nos hacen posible, hacemos posible, nos hacemos posibles. Saberse en un mundo de posibilidades y necesidades, como un nudo de una red que se rompe si no acertamos a resistir cuando se tensa. No hay direcciones con sentido. Solo una infinita trama hecha de lazos que nos atan ilimitadamente en el tiempo y en el espacio. A nosotros y a la vida, A nosotros entre nosotros y a nosotros con el resto de la vida, de la que dependemos y la que depende de nosotros.

Hay un misterio absoluto en quien se hace la pregunta y no sabe responderla. Un misterio que debe respetarse como cuando alguien dice "no puedo más y aquí me quedo". Solo podemos decirle: "No te vayas, eres necesario, te necesitamos, sin ti no somos nada". A esa persona, a la vida en general: "Qué hermosa eres, no te vayas todavía, quédate para que podamos resistir". En esos instantes y en esas pocas luces se manifiestan los restos del sentido.

Publicado en el blog de Fernando Broncano *El laberinto de la identidad* el 27 de marzo de 2016: http://laberintodelaidentidad.blogspot.com.es/2016/03/los-restos-del-sentido.html

SOBRE EL TEMOR A LA MUERTE

Ahora que hemos perdido la fe en gestionar nuestra posvida en el más allá (como pretendía por ejemplo la Iglesia católica en un país como España), el miedo a la muerte resurge en la forma de compulsión a acumular experiencias y posesiones. Es un factor subjetivo importante (igual que la individualización anómica que fomenta la cultura dominante) en el funcionamiento de las fatídicas dinámicas sistémicas que están destruyendo el mundo: capitalismo, tecnociencia, aceleración social[29].

Hay un hermoso y conmovedor poema que Brecht escribió poco antes de su muerte, que yo he evocado otras veces: "Cuando en la blanca habitación del hospital de La Charité / desperté hacia el amanecer / y oí el mirlo, lo tuve / aún más claro. / Ya hace mucho tiempo / que no temía a la muerte, pues nada / puede faltarme si yo / mismo falto. Ahora / también he logrado alegrarme con todos / los mirlos que cantarán cuando yo no esté"[30].

Cabe llamar la atención sobre dos momentos del poema. El primero es la *liberación materialista del temor a la muerte, en la línea —ya antigua y clásica— de Epicuro*: cuando la muerte esté, yo no estaré. Bien es verdad que esto no basta casi nunca para apaciguar el desasosiego existencial del *anthropos…*

El segundo momento del poema es crucial: el agonizante que escucha el canto del mirlo es capaz de alegrarse no solo por ese canto, ahí y ahora, sino por las alegrías futuras de los cantos futuros. Puede uno conjeturar que esa clase de empatía no se refiere solo a la alegría de otros seres humanos que escucharán a otros mirlos, sino también a la plenitud vital de los otros mirlos futuros que cantarán: comunidad más allá de la especie humana.

Con este segundo momento aparece la tragedia de nuestra situación histórica actual. Pues, en efecto, la esperanza materialista se ha anclado durante siglos en *la anticipación de una comunidad humana*, verdaderamente humana. Pero hoy, al contrario que en el poema de Brecht, no podemos estar seguros de que los mirlos futuros cantarán. Si la crisis ecológico-social sigue agravándose, quizá en el futuro no haya mirlos cantores, quizá no existirán siquiera los seres humanos que hubieran podido escucharlos. La invulnerabilidad de la naturaleza podía ser una fuente de consuelo para Brecht: ya no lo es.

Esta es *la fase trágica de la historia humana que vivimos* —y por cierto desde hace decenios, desde no mucho tiempo después de la muerte de Bertolt Brecht— a comienzos del siglo XXI. Mueren las culturas, las civilizaciones, incluso la entera especie humana igual que mueren los individuos: afróntalo con serenidad, se nos dice. Pero precisamente lo que permite afrontar con serenidad la muerte individual a la gente desprovista de creencias de ultratumba es la esperanza en una comunidad humana. La *communitas* frente al *dominium*, como decía Lewis Mumford[31]. Comunidad frente a dominación: esa es la clave. Si esta esperanza se esfuma, la angustia del sinsentido se abate sobre nosotros como un monstruo mitológico. Finalmente —e inicialmente—, la cuestión filosófica básica probablemente es: ¿qué hacemos frente a la muerte? Epicuro lo vio bien…[32].

ALGO MÁS SOBRE EL MIEDO A LA MUERTE, YA DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL Y LAS CIENCIAS HUMANAS

La teoría psicológica de la *gestión del terror* (*Terror Management Theory)* se centra en cómo los seres humanos tratamos de manejar el terror atávico, fundamental y casi indomeñable que experimentamos frente a nuestra mortalidad. Ya en

páginas anteriores recordé la cruda pregunta de Gabriel Albiac: "Un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay alrededor"... Por ejemplo, estudios psicológicos recientes han demostrado que cuando se nos recuerda a los seres humanos, incluso subliminalmente, nuestra mortalidad, una de las formas en que reaccionamos es con agresión hacia los animales no humanos. (Tiene sentido que al mantener el poder de vida y muerte sobre los otros animales, creamos que tenemos algún control sobre la muerte misma.)[33]

En efecto: a partir de 1986, los psicólogos sociales Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski y Sheldon Solomon desarrollaron su teoría de la *gestión del terror* (*Terror Management Theory)*, a partir de las ideas de Ernest Becker (en su libro seminal de 1973 *La negación de la muerte*). Como ya se señaló antes, Becker sostuvo la tesis de que la actividad humana es impulsada en gran parte por esfuerzos inconscientes para negar y trascender nuestra mortalidad. Postulan Greenberg, Pyszczynski y Solomon que mientras que los seres humanos compartimos con todas las formas de vida una predisposición biológica a la autopreservación (al servicio de la reproducción), somos únicos en nuestra capacidad de pensamiento simbólico, que fomenta la autoconciencia y la capacidad de reflexionar sobre el pasado y el futuro. Pero esto nos sitúa inevitablemente frente a nuestra mortalidad: comprendemos que la muerte es inevitable y puede ocurrir en cualquier momento por razones imposibles de anticipar o controlar. Y esto nos aterra.

La conciencia de la muerte engendra un terror potencialmente debilitante que es "gestionado" a través del desarrollo y el mantenimiento de cosmovisiones culturales: creencias humanas construidas sobre la realidad social compartida por los individuos, que logran minimizar el temor existencial al conferir significado y valor. Todas las culturas sugieren que la vida es significativa ofreciendo un relato sobre el origen del universo, las prescripciones para el comportamiento apropiado y la seguridad de la inmortalidad para aquellos que se comporten de acuerdo con los dictados de la cultura. La inmortalidad literal la prometen las religiones con sus creencias sobre las almas persistentes, los cielos prometidos, las reencarnaciones... La inmortalidad simbólica se obtiene al formar parte de una gran nación, acumular grandes fortunas, alcanzar logros memorables y tener hijos.

Estos psicólogos señalan que el equilibrio psicológico requiere que los individuos se perciban como personas valiosas en un mundo dotado de sentido. Esto se logra normalmente a través de roles sociales con estándares asociados. La autoestima es el sentimiento de significación personal que resulta de

cumplir o superar tales estándares. Y han desarrollado, desde la segunda mitad de los años ochenta, varias líneas de investigación que proporcionan apoyo empírico a la teoría de la gestión del terror (y que sintetizan en su libro *The Worm at the Core*):

- La autoestima amortigua la ansiedad y la angustia: esta función queda establecida por experimentos en los que una autoestima momentáneamente elevada da como resultado una menor ansiedad y una mejora de parámetros fisiológicos.
- Si experimentalmente se hace que la muerte destaque para los sujetos de la prueba (pidiéndoles que piensen en morir, haciéndoles ver representaciones gráficas de la muerte, entrevistándolos delante de una funeraria o exponiéndoles subliminalmente a la palabra "muertos" o "muerte"), ellos intensifican los esfuerzos para defender sus cosmovisiones culturales. Aumentan las reacciones positivas a otras personas similares a ellos, y las reacciones negativas hacia aquellos que son diferentes[34].
- La investigación verifica también la función existencial de las cosmovisiones culturales y la autoestima al demostrar que es más fácil suscitar pensamientos de muerte cuando las creencias culturales o la autoestima están amenazadas[35].

FRENTE A LA HYBRIS TRANSHUMANISTA, HUMILDAD

La huida hacia adelante encarna ideológicamente en la fe en la Singularidad, de forma paradigmática (Ray Kurzweil y los suyos —la maldita cultura de Silicon Valley, que aspira a una clase de redención en lo poshumano, tras el Santo Advenimiento de la Santa Singularidad—)[36]. Sus expectativas no se materializarán, pero esa deriva cultural tecnolátrica será suficiente para bloquear —como lo viene haciendo desde hace tiempo— las fuerzas de reconstrucción y autoconstrucción que podrían salvarnos. La cultura dominante nos empuja a vivir como si no hubiese un mañana: y por eso, a fin de cuentas, no habrá un mañana.

La soberbia del transhumanismo, que nos promete superpoderes divinos, no puede ser más contraproducente: lo que necesitamos es la profunda humildad de seres humanos conscientes de sus límites y que saben que su civilización, muy probablemente, va a morir.

Cambiaremos *velis nolis*, lo queramos o no. Tratemos de orientar esa "mutación antropológica" ante cuyas puertas estamos en el buen sentido: sustentabilidad, biofilia, compasión, cuidado. Lo que se plantea aquí es la necesidad de una transformación cultural muy profunda —un cambio de cosmovisión—. (Para el cual —huelga decirlo— nos harían falta dilatados plazos de los que hoy no disponemos.)

JOSÉ MANUEL NAREDO SOBRE LA NECESIDAD DE UN CAMBIO DE PARADIGMA O COSMOVISIÓN

Racionalizar todos estos temas [la concepción bélica de la política y la concepción de la naturaleza humana en que se apoya] es condición necesaria, pero no suficiente, para impulsar el cambio hacia una democracia más participativa e igualitaria. Porque ello ayudaría a desinflar la esperanza de cambio que brindan los falsos atajos por los que se reconducen y diluyen una y otra vez las olas de protesta. Y ayudaría tomar conciencia generalizada de que para avanzar hacia una democracia más participativa no basta con cambiar el partido gobernante y renovar la "clase política", sino que la presión social ha de dirigirse directamente a cambiar la noción de sistema político que hoy toma cuerpo en forma de Estado democrático, haciéndolo evolucionar hacia instituciones y prácticas que incentiven y amplíen, en vez de penalizar, la implicación, la participación y el control social en los asuntos públicos. Pero, insisto, esto no puede resultar de un mero cambio de gobierno, ya que requiere transformaciones culturales de fondo capaces de modificar los valores y prácticas que hoy materializan con éxito la actual cadena de dominio que permite mandar a unos pocos y asegurar la obediencia de muchos. Insisto en que La Boétie descubrió hace siglos que son la rivalidad, la avaricia, el egoísmo, la envidia, la desconfianza… y el miedo a la libertad los que aportan el caldo de cultivo adecuado para que prospere la tiranía… o la actual oligarquía democrática. Mientras que la amistad, la cooperación, la solidaridad, el desprendimiento, la confianza… y el amor a la libertad aportan los cimientos sobre los que cabría construir una democracia participativa. Lo cual muestra que el cambio cultural necesario para la transformación trasciende del cambio político institucional para exigir una reconstrucción de identidades individuales que permita recrear sobre nuevas bases la "sociedad civil". Tendría que mudar la actual categoría pre o antisocial de individuo, que se supone siempre gobernando por el afán de lucro y de poder, hacia la categoría de persona como sujeto moral y social gobernado por sentimientos mucho más complejos. No se trata así de seguir anteponiendo al actual individualismo, que se supone pre o antisocial, un colectivismo que lo anule, sino de plantear un nuevo "individualismo ético" (con palabras de Javier Muguerza) que daría a la persona la categoría de ciudadano(a) como sujeto político y económico activo que

contribuye a organizar la convivencia y la intendencia de la sociedad en la que vive, teniendo a la vez el derecho y el deber de hacerlo. La recreación de la "sociedad civil", construida sobre estas nuevas bases, demandaría también la evolución de la concepción maquiavélico-schmittiana de la política y de la visión de lucha competitiva por la supervivencia de la economía hacia otras en las que predomine la cooperación, la reciprocidad, la convivialidad… y la simbiosis, no el enfrentamiento, especie humana-naturaleza.

José Manuel Naredo, *Diálogos sobre el oikos*, Clave Intelectual, Madrid, 2017, pp. 58-59. El propio autor es consciente de lo apurado de los plazos de los que estamos hablando. Al final de esta larga conversación su entrevistador, Agustín Pedrazzoli, le pide que acabe de forma optimista, a lo cual responde Naredo: "Como no soy ningún líder político, ni tengo espíritu mesiánico, no puedo acabar en ese tono de empoderamiento que me propones. Prefiero acabar con un recuerdo cariñoso de ese gran ecólogo y amigo que fue para mí Ramón Margalef, rememorando las palabras con las que él respondió con el humor fino que le caracterizaba a una pregunta similar que le hizo un periodista tras participar en un curso de verano que dirigí en Segovia […]. El periodista le preguntó cuál era su propuesta para corregir las tendencias hacia una mayor entropía planetaria, reflejadas en el calentamiento global, que ocasionaba el metabolismo de la civilización industrial. Y Ramón Margalef respondió, como buen analista carente de liderazgo alguno, aunque cargado de humor, que lo más que se le ocurría hacer era 'poner una vela a la Virgen de la Fuencisla, patrona de Segovia, para que nos enviara una nueva glaciación capaz de enfriar las trepidantes tendencias hacia el deterioro ecológico planetario expuestas en el curso'". *Diálogos sobre el oikos*, *op. cit.*, pp. 66-67.

APRENDER A MORIR PARA APRENDER A VIVIR

Hay dos famosos asertos sobre la filosofía y la muerte que parecen antitéticos (y que a menudo encontramos juntos, oponiéndolos)[37]. El primero es ese destilado de la sabiduría de Platón en el *Fedón*[38], y de Montaigne en el vigésimo ensayo de su libro primero, que dice: "filosofar es aprender a morir". El segundo es ese paso de su *Ética* donde Spinoza afirma que "el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte".

Ahora bien, de lo que se trata en ese ejercicio espiritual que es "aprender a morir" —como bien nos ha explicado Pierre Hadot— es de ser capaces de adoptar una perspectiva "cósmica": menos egocéntrica, menos antropocéntrica, más consciente de la complejidad de ese sistema de sistemas que nos da vida y al que llamamos biosfera —o también Madre Tierra o Gea/Gaia[39]—. Una perspectiva más asumidora de nuestra finitud, nuestra interdependencia y nuestra ecodependencia: eso es "aprender a morir" para la filósofa o el filósofo, como nos enseñaron Sócrates o Marco Aurelio[40].

Y en ese sentido se trata de *aprender a morir para aprender a vivir* (lejos de ninguna querencia tanática): vivir mejor, de forma menos egoísta y más reflexiva, menos ignorante y más desapegada, menos etnocéntrica y más universal, menos antropocéntrica y más sabia. Y en ese sentido podemos ciertamente afirmar también con Spinoza: "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte, sino sobre la vida" (IV, 67).

Para saber vivir es necesario aprender a morir, nos han dicho entonces nuestros sabios: asumir de verdad la finitud humana. Y hoy aprender a morir no solo como individuos, sino como civilización: es lo que argumenta persuasivamente Roy Scranton en un valioso librito[41].

ROY SCRANTON SOBRE CRISIS ECOSOCIAL,
DEBACLE CLIMÁTICA, NIHILISMO Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO

La mayor ventaja evolutiva de la humanidad ha sido su tendencia a crear sentido colectivo. Ese impulso es tan ingenioso como implacable, y puede hallar la manera de dar sentido a la desesperación, la depresión, la catástrofe, el genocidio, la guerra, el desastre, las plagas e incluso las humillaciones de la ciencia.

Nuestra tendencia a crear sentido es lo suficientemente poderosa como para volver el nihilismo contra sí mismo. Como escribió Friedrich Nietzsche, uno de los filósofos occidentales más incisivos y que mejor diagnosticó el nihilismo, a finales del siglo XIX: "El hombre prefiere querer la nada a no querer". Este denso aforismo se basa en una de las ideas centrales de su filosofía, hoy tan aceptada que casi resulta irreconocible: que los seres humanos construyen su propio sentido de la vida. En este sentido, no hay ninguna verdad moral última, trascendente; o, como explicaba Nietzsche en uno de sus primeros ensayos, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral,* la verdad no es más que "un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos". Si somos capaces de tolerar el vértigo moral que podría inducir esta idea, también podemos observar que no es necesariamente nihilista y, bajo la luz adecuada, interpretarla, más bien, como testimonio de la resiliencia humana.

La capacidad humana para crear sentido es tan versátil, tan poderosa, que puede hacer tolerable casi cualquier existencia, incluso una vida de interminable sufrimiento, siempre que esa vida esté anudada en la trama de una historia más grande que le dé sentido. Los humanos hemos sobrevivido y florecido en algunos de los lugares más inhóspitos de la tierra, desde los desiertos de Arabia hasta los campos helados del Ártico, gracias a esta capacidad para organizar colectivamente la vida en torno a constelaciones simbólicas de sentido: *anirniit* [almas no humanas], *capital, yihad*. "Quien tiene un porqué para vivir", escribió Nietzsche, "puede soportar casi cualquier cómo".

Cuando escribió "[e]l hombre prefiere querer la nada a que no querer", Nietzsche estaba sacando a la luz el lado destructivo de la tendencia humana de crear sentido. Ese impulso es tan poderoso, dice Nietzsche, que abocados al precipicio del nihilismo encontraríamos un sentido en la autoaniquilación antes de elegir una vida desnuda carente de él. Esta idea fue atrozmente confirmada por el *Götterdämmerung* de la Alemania nazi, y vuelve a serlo con cada nuevo ataque suicida perpetrado por terroristas yihadistas,

pero también aquí en Estados Unidos con nuestra deliberada y destructiva política del odio. […]

[…] El programa filosófico positivista de Nietzsche, lo que el llamaba la "gaya ciencia" consistía en crear las condiciones que posibilitaran un ser humano capaz de darse cuenta de que nuestra tendencia a crear sentido carece de sentido, sin por ello dejar de afirmar la existencia humana, un ser humano que pudiera aprender el *amor fati* […]. Hoy, con nuevos peligros desatándose cada hora a causa de las guerras y la crisis climática, desearíamos poder estar en el lugar de Nietzsche. Después de todo, él solo tuvo que hacer frente a la muerte de Dios, mientras que nosotros tenemos que hacer frente a la desaparición de nuestro mundo. El peligro acecha por todas partes, de las vanas ilusiones de esperanza a la ferocidad de la reacción, del desaliento de la desesperanza a la promesa de destrucción.

Estamos ante un precipicio de aniquilación que Nietzsche no hubiera podido siquiera imaginar. No hay esperanzas fundadas de que seamos capaces de reducir la velocidad del calentamiento global antes de alcanzar el punto de vuelco. Ya estamos un grado Celsius por encima de las temperaturas preindustriales y se está cociendo medio grado más. La barrera de hielo de la Antártida Occidental se está desmoronando, Groenlandia se está derritiendo, el permafrost de todo el mundo se está licuando y se han detectado emisiones de metano en el lecho marino y los cráteres siberianos: probablemente ya es demasiado tarde para detener estas fuentes de retroalimentación, lo que significa que probablemente ya es demasiado tarde para detener el apocalíptico calentamiento planetario. Entre tanto el mundo se desliza hacia un caos sangriento y lleno de odio, como si estuviésemos en el último acto de una tragedia shakesperiana especialmente inquietante.

Aceptar nuestra situación podría confundirse fácilmente con el nihilismo. En una nación [Estados Unidos] fundada sobre la esperanza, construida con el arrojo yankee del "podemos hacerlo", y deslumbrada por sus prodigios tecnológicos, la sola idea de que pudiera haber algo más allá del alcance de nuestro poder, o de que los seres humanos tienen límites, roza la blasfemia. A la derecha y a la izquierda, millones de estadounidenses creen que todos los problemas tienen solución; insinuar lo contrario provoca una profunda y a menudo hostil resistencia. No es que aceptar la verdad de nuestra situación signifique pensar algo equivocado, sino que significa pensar lo impensable.

Y, sin embargo, es justo en este momento de crisis cuando nuestra tendencia humana a crear sentido reaparece como nuestra única salvación… si queremos reflexionar de manera consciente sobre las distintas formas de dar sentido a nuestra vida: sobre cómo decidimos lo que es bueno, cuáles son nuestras metas, por qué vale la pena vivir o morir, qué hacemos cada día, a diario, y cómo lo hacemos. Porque si es verdad que somos nosotros quienes damos sentido a nuestra vida y no la sabiduría revelada que nos otorgaría Dios, el Mercado o la Historia, entonces también lo es que albergamos dentro de nosotros el poder de cambiar nuestras vidas —totalmente, completamente— cambiando

el sentido de las mismas. Nuestra necesidad de crear sentido es más poderosa que el petróleo, el átomo y el mercado, y es cosa nuestra aprovechar ese poder para asegurar el futuro de la especie humana.

No podemos hacerlo aferrándonos a la ideología del progreso continuo, de la búsqueda de beneficios y de la-tecnología-lo-arreglará del capitalismo fosilista. No podemos hacerlo intentando controlar el futuro. Tenemos que aprender a dejar morir nuestra actual civilización, a aceptar nuestra mortalidad y a practicar la humildad. Necesitamos trabajar juntos para transformar un orden global cuyo sentido último es la acumulación en otro que reconozca la importancia de los límites, la transitoriedad y la contención.

Y lo que es más importante, necesitamos dejar de defender y proteger nuestra verdad, nuestra visión, nuestros valores occidentales, y entender que la verdad no se encuentra en una única perspectiva sino en su multiplicidad, no está en un punto de vista sino en el conjunto, no se halla en las partes enfrentadas sino en el todo. Tenemos que aprender a mirar no solo con ojos occidentales, sino con ojos musulmanes y con ojos inuit; no solo con ojos humanos, sino con ojos de reinita caridorada [*Setophaga chrysoparia*], de salmón plateado, de oso polar; y no solo con los ojos, sino con el salvaje y escasamente articulado ser de las nubes, los mares, las rocas, los árboles y las estrellas.

Nacimos la víspera de lo que puede ser la mayor catástrofe de la humanidad. Ninguno de nosotros eligió esto, no de manera deliberada. Ninguno de nosotros puede hacer por evitarlo. Algunos incluso sobrevivirán. El sentido que transmitamos al futuro dependerá de lo bien que recordemos a quienes nos precedieron, de lo sabia y cuidadosamente que seamos capaces de deshacernos del ruinoso modo de vida que nos está destruyendo actualmente, y de lo conscientemente que seamos capaces de afianzar nuestro papel como artífices del futuro que nos espera.

Aceptar la fatalidad de nuestra situación no es nihilismo, sino un primer paso necesario para fraguar una nueva forma de vida. Entre la autodestrucción y rendirse, entre querer la nada y no querer, hay otra opción: querer nuestro destino. Autoconstrucción consciente. Se lo debemos a las generaciones cuyo futuro hemos quemado y gastado para hacer un puente, ser un puente, para conectar las distintas tradiciones humanas de creación de sentido con los supervivientes, los hijos del Antropoceno, que construirán un nuevo mundo entre nuestras ruinas.

Roy Scranton: "Estamos condenados. ¿Qué hacemos?", en el blog de Sara Plaza y Edgardo Civallero, 14 de septiembre de 2016. Publicado originalmente a finales de diciembre de 2015 en la sección de opinión de *The New York Times* bajo el título "We're Doomed. Now What?"; http://civalleroyplaza.blogspot.com.es/2016/09/estamos-condenados-que-hacemos.html

Este artículo da idea de la orientación de su libro *Learning to Die in the Anthropocene*. Mi única pega sería que trata con suma benevolencia a Nietzsche: se centra en una parte del "Nietzsche intermedio" (el de *La gaya ciencia*) y obvia el Nietzsche que vino después, y que es espantoso. Pero en fin, cada cual da sentido como puede, también idealizando a sus héroes filosóficos…

VÉRTIGO

Un gran incendio destruyó la ciudad de Lión, colonia romana. Séneca, en la número XCI (es decir, 91) de sus *Cartas a Lucilio,* da cuenta de ello: y sus reflexiones resuenan gravemente en este mundo nuestro del Siglo de la Gran Prueba:

> Se ha quemado una ciudad opulenta y ornato de las provincias [...]. También el tiempo borrará las huellas de todas esas ciudades que ahora oyes decir que son magníficas y nobles [...]. Se hunden regiones enteras, son cubiertas por las aguas las que se encontraban lejos de la vista del mar. [...] Las obras de la naturaleza misma son maltratadas, y por tanto debemos soportar con espíritu sereno el exterminio de las ciudades. Están en pie para caer; este final espera a todas, [...] [por varias vías y entre ellas que] el rigor del clima haya hecho emigrar a los pueblos y el estado de abandono las haya convertido en desiertos. [...] Todas las obras de los mortales están condenadas a muerte, vivimos entre cosas que deben perecer[42].

El filósofo estoico romano-cordobés tenía en mente los estragos del "mal natural": hoy las catástrofes que pueden sepultar a las ciudades bajo el mar o convertir sus territorios en desiertos inhabitables son "mal social", causado por las acciones y omisiones de los seres humanos. "Mientras que luchamos [...] para afrontar la catastrófica autodestrucción de la civilización global", escribe Roy Scranton, "la única forma de mantener viva nuestra larga tradición de interrogación humanista es aprender a morir"[43]. Aprender a morir en el sentido (filosófico) de Platón y Montaigne significa relativizar nuestra propia cultura, descentrar el ego, aceptar la finitud humana, distanciarnos de nuestras tribus, pensar críticamente, volver sobre nuestros contenidos de conciencia de forma reflexiva, debatir cuestionando los prejuicios vigentes, atender a los detalles, ir despacio, meditar, practicar la contemplación...

¡Casi nada! Da un poco de vértigo, ¿verdad? La duda abismal que surge aquí es: estando claro que esta vía del "aprender a morir" resulta una meta adecuada para lo que podríamos llamar minorías ilustradas (en sentido amplio), ¿podemos concebirla como una propuesta para toda la sociedad? ¿O quizá este camino de espiritualidad —en sentido amplio— solo resulta viable para colectivos pequeños, y si pensamos en cambios de conciencia masivos —una "mutación antropológica"— hay que mirar más bien hacia lo religioso, en sentido amplio?[44]. Recordamos las famosas palabras de Spinoza al final de su *Ética:* "Por más que el camino que conduce a tal estado de sabiduría parezca arduo,

bien puede sin embargo hallarse. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. Si la salvación estuviera en nuestra mano y pudiera conseguirse sin mayores dificultades, ¿cómo podría exlicarse que casi todos la ignoren? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro".

El camino de espiritualidad antes descrito, ¿puede llegar a ser un programa para mayorías? Tal interrogación la oímos resonar a lo largo de todo este libro.

NOTAS

1. Odo Marquard, *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p. 26.
2. Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, *op. cit.*, p. 22.
3. John Gray, *La comisión para la inmortalización*, Sexto Piso, Madrid, 2014, p. 191.
4. "Hacernos cargo de nuestra propia mierda. Una conversación entre Dougald Hine y Gustavo Esteva", en el blog *Civallero & Plaza* (entrada con el título "Abandonar la ilusión de control no es rendirse"), 21 de agosto de 2017 (http://civalleroyplaza.blogspot.com.es/2017/08/abandonar-la-ilusion-de-control-no-es.html).
5. Henri Cartier-Bresson, *Ver es un todo. Entrevistas y conversaciones 1951-1998*, Gustavo Gili, Barcelona, 2016, p. 28.
6. Juan Pedro Chuet-Missé: "Apilar piedras: una moda peligrosa para el medio ambiente", *La Vanguardia* el 26 de mayo de 2017 (http://www.lavanguardia.com/natural/20170526/422904389187/apilar-piedras-costa-moda-peligrosa-medio-ambiente.html). Sobre nuestra afición a construir pirámides (incluyendo pirámides sociales y estafas piramidales) tuve ocasión de reflexionar en Jorge Riechmann, "De las tramas piramidales ¿a la complejidad autolimitada?", capítulo 5 de *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, *op. cit*.
7. Citado por Lucía Bohórquez, "Esos montoncitos de piedras no los hagan en la playa, 'mejor en sus casas' ", *El País*, 3 de mayo de 2017 (http://politica.elpais.com/politica/2017/05/03/diario_de_espana/1493797903_598656.html).
8. Citado por Juan Pedro Chuet-Missé: "Apilar piedras: una moda peligrosa para el medio ambiente", art. cit.
9. Gabriel Albiac (en una entrevista en *Filosofía Hoy* 50, invierno de 2015-2016, p. 12) recomienda releer los escritos de Freud entre 1914 y 1920 (https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-76765/ALBIAC.pdf).
   Elisabeth Roudinesco, biógrafa del fundador del psicoanálisis, enfatiza que Freud "puede enseñar a comprender los males de la civilización. Ahora estamos en una crisis europea que se parece mucho a la de hace un siglo, con un aumento de los nacionalismos que amenazan la Ilustración. Freud es de los pocos que entendió la voluntad de autodestrucción del hombre por sí mismo y la capacidad de luchar contra ello. En ese sentido es muy moderno. Es un clásico que nos permite reflexionar sobre la modernidad. Solo el acceso a la civilización, a la cultura, mediante la sublimación, pueden salvar al ser humano y a las sociedades de su tentativa de autodestruirse. Solo la capacidad de vivir en sociedad y de comprometerse, en nombre de un ideal común, puede llevar al bienestar para todos. Esas ideas, que están en la base de una de las obras fundamentales de Freud, *El malestar en la cultura*, deberíamos tenerlas ahora muy presentes" (Elisabeth Roudinesco: "Freud entendió la voluntad de autodestrucción del hombre", entrevista por Emma Rodríguez en *Lecturas sumergidas* 29 (http://lecturassumergidas.com/2015/09/29/elisabeth-roudinesco-freud-entendio-la-voluntad-de-autodestruc cion-del-hombre/).
10. Elias Canetti, *Libro de los muertos*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2010, p. 105.
11. Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 204.
12. Zygmunt Bauman, *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Sequitur, Madrid, 2014.
13. Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo (teoría, crítica y perspectivas)*, Icaria, Barcelona, 2015 (la primera versión en español de este libro es de 1997, el original inglés de 1993), p. 103. A estas tres colonias hay que añadir sin duda los nimales no humanos (considerados como seres individuales, cada uno con su propia vida por vivir, sin ser subsumidos en el sustantivo colectivo "naturaleza").

14. Entrevista de Salvador López Arnal a Paco Puche, aún inédita. El autor de *Amianto* (Caratata, Madrid 2017) está luchando contra un mieloma múltiple. Además, en la entrevista Paco Puche apunta también lo siguiente: "Yo tengo una cosmovisión que también ayuda a llevar mejor estos contratiempos. Esta manera de ver tiene como dos ejes principales: uno es el referido del 'descentramiento del yo'. Decía Aranguren que para ser feliz hay que estar preparado y luego si hay suerte llega la felicidad. La preparación consiste en el ejercicio habitual de la despreocupación, el desprendimiento y el desapego. Como se ve virtudes muy poco funcionales con el consumismo, el egotismo, la chulería y esos otros antivalores del capitalismo, aunque no solo. Tienen algo de budistas. Y son compatibles con el compromiso y las tempestades (aquí recuerdo a Goethe: 'el talento se cultiva en la calma, el carácter en la tempestad').
    Mi cosmovisión continúa con una valoración de la especie humana que contiene una parte de humildad profunda: no somos los seres más importantes para la vida, no somos tan sabios al cuadrado, no somos la especie elegida, no somos dioses, somos unos seres vivos que hablamos y tenemos conciencia, sin saber bien qué grados de comunicabilidad y conciencia tienen los demás seres vivos. El antropocentrismo fuerte es una autojustificación, y una inevitable manera de mirarnos si estamos tan centrados en el 'yo' como lo está la mayoría. Soy más bien bacteriocéntrico, seguidor de Lynn Margulis (en este punto hemos de decir que es inevitable leer a Margulis, su *Microcosmos* por ejemplo, para poder entender mejor todo lo que sigue) y más cerca de su homo *insapiens insapiens* (sin sabor ni saber) que de lo que nos creemos sobre nosotros mismos. Esto sirve para Dios, la trascendencia y demás exageraciones, que son meras construcciones humanas que llegamos a creérnoslas y suelen tener graves consecuencias. Parece ser que la religión, en contra de lo que suele decir, es moderna en los humanos. Bacteriocéntrico porque han sido (y son las bacterias) los seres vivos a los que debemos la vida, los más creativos de todas las criaturas y los más indispensables para la vida. Humildad por tanto en nuestro sitio en el mundo, que si no sirve para mantener la vida y para hacer más dichosos a todas las criaturas es vacío. Sobre las pretensiones de sabiduría hay que decir lo que me has recordado de Ludwig Wittgenstein cuando recomienda que 'de lo que no se puede hablar, hay que callar', y sabemos tan poca cosa… siguiendo la enseñanza socrática del 'solo sé que no sé nada'. Estos atisbos de humildad profunda tienen mucho que ver con la etimología de esta palabra que sigue este recorrido: la palabra designada para nombrar la Tierra, al principio de las lenguas indoeuropeas, era *dhghem*. A partir de esta palabra que no significa más que *tierra* surgió la palabra *humus*, que es el resultado de las bacterias en el suelo. Y de ella surgieron las palabras *humilde* y *humano.* Somos pues, además de hijos de las estrellas hijos, por segunda vez, de las bacterias.
    Esta humildad profunda no es incompatible, ni mucho menos, con la dignidad humana que nos concedemos a nosotros mismos, y que se basa en nuestra igualdad metafísica. Eso justifica aquella frase de Marx cuando decía que 'el hombre es el ser supremo para el hombre'. De aquí también que nuestro apego a los oprimidos y a las víctimas sea a causa de haberse establecido una desigualdad insoportable en el mundo. De nuestra profunda sociabilidad no solo ha surgido el lenguaje humano sino también la omnipresente empatía que espontáneamente mantenemos entre nosotros, cual parientes próximos de los bonobos y cual seres sociales que tienen la experiencia de 150.000 años de solidaridad, que ha dado lugar a las neuronas espejo. Elogio pues del primitivismo."
15. "Algunas de las especies vegetales de las Baleares que sufren con la remoción de las rocas son el perejil marino (*Chrithmum maritimum*), el coixinet de monja (*Astragalus balearicus*), l'eriçó (*Launaea cervicornis*) y diferentes especies del género *Limonium*. Muchas de estas plantas se caracterizan por tener flores grandes, lo que atrae un gran número de pequeños animales, como arañas, hormigas y escarabajos. Si las plantas se secan, los insectos desaparecen. Y el paso siguiente es el quiebre de la cadena alimenticia, porque estos invertebrados son el plato favorito de diversos reptiles y aves, muchos de ellos endémicos. Por ejemplo, en Mallorca entre los primeros se encuentran la salamanquesa común (*Tarentola mauritanica*) y la rosada (*Hemidactylus turcicus*), la lagartija de las Pitiusas (*Podarcis pityusensis*), y entre las aves, estos son hábitats del bisbita campestre (*Anthus campestris*), la terrera común (*Calandrella brachydactyla*) y el chorlitejo patinegro (*Charadrius alexandrinus*). Todos estos animales tienen estos sitios de poca vegetación y suelos rocosos como su refugio. Los invertebrados y pequeños reptiles suelen crear sus madrigueras debajo de las piedras, y las aves acostumbran a nidificar en el suelo —a falta de árboles en la costa—. Cuando se remueven las rocas de lugar, se destruye el hogar de estas especies" (Juan Pedro Chuet-Missé: "Apilar piedras: una moda peligrosa para el medio ambiente", art. cit.).
16. Carmen Pérez-Lanzac, "Cambio climático: ¿la nueva religión?", *El País*, 14 de febrero de 2008 (http://elpais.com/diario/2008/02/14/sociedad/1202943601_850215.html).
17. Albert Schweitzer, *Civilización y ética*, *op. cit.*
18. Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo (teoría crítica y perspectivas)*, *op. cit*.
19. José Manuel Naredo, *Economía, poder, política*, Díaz & Pons, Madrid, 2013.

20. John Michael Greer, "The twilight of anthropolatry", en su blog *Ecosophia*, 21 de junio de 2017; traducción de J. R. (http://www.ecosophia.net/the-twilight-of-anthropolatry/).
21. Henryk Skolimowski, *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida, op. cit.*, p. 27.
22. Sobre esto ha vuelto Amador Fernández Savater en un texto notable: "En los años setenta, el cineasta italiano Pier Paolo Pasolini propuso pensar el conflicto político como una disputa fundamentalmente *antropológica*: entre diferentes modos de ser, sensibilidades, ideas de felicidad. Una fuerza política no es nada (no tiene ninguna fuerza) si no arraiga en un 'mundo' que rivalice con el dominante en términos de *formas de vida deseables*. Mientras los 'hombres políticos' de su tiempo (dirigentes de partido, militantes de vanguardia, teóricos críticos) miraban hacia el poder estatal como el lugar privilegiado para la transformación social (se toma el poder y desde arriba se cambia la sociedad), Pasolini advertía —con sensibilidad poética, esto es, *sismográfica*— que el capitalismo estaba avanzando mediante un proceso de *homologación cultural* que arruinaba los 'mundos otros' (campesinos, proletarios, subproletarios) contagiando los valores y modelos del consumo 'horizontalmente': a través de la moda, la publicidad, la información, la televisión, la cultura de masas, etc. El nuevo poder no emana, irradia o desciende desde un lugar central, sino que se propaga 'indirectamente, en la vivencia, lo existencial, lo concreto', decía Pasolini.
    En el vestir y en los andares, en la seriedad y las sonrisas, en la gesticulación y los comportamientos, el poeta descifraba los signos de una *mutación antropológica* en marcha: la revolución del consumo. Frenarla desde el poder político sería como tratar de contener una inundación con una manguera. No es posible imponer *otros* contenidos o finalidades a un *mismo* marco de acumulación y crecimiento. Es más bien al revés: el modo de producción-consumo será el que determine los márgenes del poder político. Una civilización solo se para con otra. Son necesarios otros vestires y otros andares, otra seriedad y otras sonrisas, otra gesticulación y otros comportamientos. La disputa política (la que no es simple juego de tronos) expresa un 'desacuerdo ético' entre diferentes ideas de la vida o, mejor, de la *vida buena*. No ideas que flotan por ahí o se enuncian retóricamente, sino ideas prácticas encarnadas, materializadas, inscritas en los gestos y los dispositivos más cotidianos (Facebook, Uber o Airbnb son *figuras del deseo*, de ahí su fuerza)". Amador Fernández Savater, "Una vida que se basta a sí misma: la revancha de los *valores del sur*", *eldiario.es*, 30 de junio de 2017 (http://www.eldiario.es/interferencias/capitalismo-crisis-revolucion_cultural_6_660094029.html).
23. A veces, nuestro deseo de descolonizar el pensamiento nos lleva un pelín demasiado lejos, y redescubrimos Mediterráneos en todas las latitudes… La idea de "sentipensar" la han expresado numerosos poetas y pensadores, además de los pescadores de río en Colombia a quienes se lo escuchó el compañero Gudynas. Por ejemplo, es de sobra conocido el arranque del CREDO POÉTICO de don Miguel de Unamuno, en 1907: "Piensa el sentimiento, siente el pensamiento; / que tus cantos tengan nidos en la tierra…".
24. Edward O. Wilson, *El sentido de la existencia humana,* Gedisa, Barcelona, 2016, p. 12.
25. Wilson, *op. cit.*, p. 13.
26. El mismo Wilson propone una buena imagen para esa aterradora desproporción cósmica que llevaba a Pascal a afirmar: "Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos". Sugiere el mirmecólogo de Harvard que la Tierra, una mota de polvo situada cerca de los márgenes de nuestra galaxia, la cual a su vez no es sino una más entre los cien mil millones de galaxias del cosmos, podría compararse —en relación con el universo— con "el segundo segmento de la antena izquierda de un pulgón que se ha posado un rato en un pátalo de flor en un jardín de Teaneck, Nueva Jersey, esta misma tarde", *op. cit.*, p. 37.
27. Wilson, *op. cit.*, p. 14.
28. Véase, por ejemplo, Henryk Skolimovski, "La ecofilosofía frente a la filosofía contemporánea", capítulo 2 de *Filosofía viva, op. cit*.
29. He tratado a analizarlas en Jorge Riechmann, "¿Podemos controlar nuestro destino?", *Revista de Filosofía* (revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica), septiembre de 2017; http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia
30. Bertolt Brecht, *Poemas del lugar y la circunstancia,* Pre-Textos, Valencia 2003, p. 147 (traducción de José Muñoz Millanes).
31. Lewis Mumford, *La ciudad en la historia,* Pepitas de Calabaza, Logroño, 2012, p. 426. (La edición original en inglés es de 1961.)
32. Una revisión de la historia de la filosofía bajo esta perspectiva, pensada para jóvenes: Luc Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes,* Taurus, Madrid 2007.
33. Evoca estos resultados Michael Mountain recordando el trabajo pionero de Ernest Becker en *The Denial of Death*, (*La negación de la muerte*, que publicó Kairós en español). En otro lugar Becker escribió: "La mortalidad está conectada con el lado natural y animal de la existencia [humana]; y el hombre se esfuerza por situarse más allá y lejos de ese lado. Tanto es así que trata de denegarlo por completo. Tan pronto como el hombre alcanzó nuevas formas históricas de poder, se volvió contra los

animales con los que había identificado previamente —añadiendo una venganza, como ahora vemos, porque los animales encarnaban lo que el hombre más temía, una muerte sin nombre y sin rostro". Citado en Michael Mountain, "Background to the Symposium *I'm not an Animal!*", en la web de *Earth in Transition*, 8 de octubre de 2016 (http://www.earthintransition.org/2016/10/background-to-the-symposium/).

34. Uno de los notables experimentos que realizaron estos tres psicólogos sociales discurrió de la siguiente forma. Examinaron la reacción de cierto número de jueces de tribunales municipales en Tucson, quienes tenían que fijar una fianza en lo que parecía ser un caso real que involucraba a una mujer citada por prostitución. La mitad de ellos (sujetos del experimento) primero tuvo que cumplimentar un cuestionario diseñado para recordarles la muerte. (Consistía en dos preguntas: "(1) Describa brevemente las emociones que el pensamiento de su propia muerte despierta en usted; y (2) anote, tan específicamente como pueda, lo que piensa que le sucederá a usted cuando muera físicamente y una vez que usted esté físicamente muerto".) Los resultados fueron impactantes. Los jueces a quienes no se les recordaba su mortalidad establecieron una fianza promedio de 50 dólares, la cantidad típica para el supuesto delito. Aquellos que habían tenido que pensar en la muerte establecieron *una fianza promedio de 455 dólares*. Véase Marc Parry, "Death Denial", *The Chronicle of Higher Education*, 22 de mayo de 2015 (http://www.chronicle.com/article/Mortal-Motivation/230303/).
35. Lo anterior se basa en la web http://ernestbecker.org/resources/terror-management-theory/ . Solomon, Greenberg y Pyszczynski han sintetizado un cuarto de siglo de trabajo teórico y experimental en su libro *The Worm at the Core* (Random House, Nueva York, 2015), donde muestran de manera persuasiva que el miedo a la muerte y el deseo de trascenderlo nos inspiran a comprar coches caros, ansiar la fama, poner en peligro nuestra salud y ocultarnos nuestra naturaleza animal. El temor a la muerte también puede inducir a los jueces a castigar con más severidad, hacer que los niños reaccionen negativamente a las personas diferentes de ellos y atizar la intolerancia y la violencia…
36. Un ejemplo sería *Abundance*, un libro tecno-optimista publicado en 2012 para empresarios, inventores y multimillonarios de Silicon Valley, "escrito por el fundador del premio X-Prize, Peter Diamandis, y el periodista científico Steven Kotler. Sus autores sostenían que el crecimiento exponencial de la tecnología resolvería todos los males del mundo y que, 'dentro de una generación, la tecnología proveerá aquellos bienes y servicios que antes estaban reservados para unos pocos ricos a todo el que los necesite'. Baños que queman la caca, purificadores de agua del tamaño de un frigorífico, plantas de energía nuclear portátiles, biocombustibles de algas e invernaderos del tamaño de un rascacielos capaces de alimentar a los ochocientos millones de personas hambrientas en el mundo, son algunos de los artilugios que Diamandis y Kotler afirman que están a la vuelta de la esquina y que en 25 años crearan un mundo tecnológico utópico…", Joel K. Bourne, "Nos estamos dejando a nosotros mismos sin comida", *Huffington Post* en español, 17 de agosto de 2015 (http://www.huffingtonpost.es/joel-k-bourne-jr/nos-estamos-dejando-a-nosotros_b_7937596.html?utm_hp_ref=spain#).
37. Por ejemplo, se refiere a ellos Roy Scranton en su gran pequeño libro *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization* —aunque el ensayista estadounidense es consciente de que no se trata de filosofemas contradictorios.
38. Sócrates en el *Fedón:* "Así pues, es cierto que quienes, en el sentido exacto de la expresión, se tienen por filósofos se ejercitan para morir, y que la idea de estar muertos no resulta para ellos, o en todo caso menos que para cualquier otro en el mundo, motivo de espanto." (Al respecto, la broma de Madame du Deffand: "¿Aprender a bien morir? ¡Qué capricho! Yo a todo el mundo le he visto hacerlo a la primera y perfectamente…", citada por Fernando Savater en "De profundis", *El País*, 3 de febrero de 2009.)
39. Para una revisión de la "hipótesis Gaia" y su desarrollo en un marco holista, véase Carlos de Castro, *El origen de Gaia, op. cit*.
40. Pierre Hadot explicitará este "ejercicio espiritual" platónico del siguiente modo: "El principal asunto es que el alma quede liberada, despojada de las pasiones ligadas a los sentidos corporales, con el fin de independizarse del pensamiento. [...] [Se aspira a] liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien. Ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto como ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad". Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 40. Cf. también pp. 42-43.
41. "El mayor desafío que afrontamos es filosófico: comprender que esta civilización ya está muerta. Cuanto más pronto asumamos nuestra situación y nos percatemos de que nada podemos hacer para salvarnos, antes lograremos emprender la difícil tarea de adaptarnos, con humildad mortal, a nuestra nueva realidad". Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization, op. cit.*, p. 26.

42. Séneca, *Cartas a Lucilio* (edición de Vicente López Soto), Juventud, Barcelona, 2012, pp. 307-308.
43. Scranton, *Learning to Die…, op. cit.*, p. 108. Traducción de J. R.
44. En el capítulo 7 del libro volveremos sobre la cuestión espiritualidad versus religión. Escribe Yuval Noah Harari que, desde una perspectiva histórica y sociológica, "el viaje espiritual siempre resulta trágico, porque es una senda solitaria adecuada para individuos y no para sociedades enteras. La cooperación humana [masiva] requiere respuestas firmes y no solo preguntas, y los que se enfurecen contra las estructuras religiosas anquilosadas acaban forjando nuevas estructuras en su lugar.[…] Le ocurrió a Martín Lutero, quien después de cuestionar las leyes, las instituciones y los rituales de la Iglesia católica escribió nuevos libros de leyes, fundó nuevas instituciones e inventó nuevas ceremonias. Les ocurrió incluso a Buda y a Jesús…" (Harari, *Homo Deus,* Debate, Barcelona, 2016, p. 211).

CAPÍTULO 5

TAREAS PARA DESPUÉS DE LA 'MUERTE DE DIOS'[1]

Los ilustrados se dieron cuenta de que el mundo que iba revelando la ciencia estaba lleno de oportunidades para el ser humano; se entusiasmaron con ello y pusieron en marcha un proyecto de progreso que demostró su enorme fecundidad durante dos siglos. Sin embargo los propios frutos de la razón ilustrada —el darwinismo, el mundo cuántico y el conocimiento antropológico de las culturas no occidentales— terminaron por erosionar las viejas convicciones sobre el orden y los fundamentos de la realidad. Una parte de la cultura humanística, ajena a la ciencia, no logró asimilar el cambio de perspectiva y se sumió en un laberinto relativista del que no acaba de salir. Así es como los posmodernos se han alejado de la gran utopía de la modernidad, a la que, en un giro cínico, confunden con la caricatura y el desastre del desarrollismo…[2].

José David Sacristán de Lama

Es bien sabido que las ideas de Nietzsche se utilizaron como justificación para el imperialismo, y después el fascismo y el nazismo; Peter Watson [en su libro *La Edad de la Nada*] relata cómo Nietzsche tuvo también un gran impacto en el pensamiento bolchevique. El primer director de la educación soviética, Anatoli Lunacharski (quien también estuvo a cargo de la censura estatal de las artes y dio a luz el delicioso título de Comisario de la Ilustración), se vio a sí mismo como la promoción de una versión comunista del superhombre. *En el trabajo, en la tecnología*, escribió en un pasaje citado por Watson, [el Hombre Nuevo] *se encontró a sí mismo como un dios y le dictó su testamento al mundo*[3].

John Gray

… ese curioso sentimiento / que a veces tenemos / de que hay un propósito elevado / en nuestra vida aquí / donde nada funciona / y todo necesita arreglo…[4].

Charles Simic

… también yo cruzo sobre el Ganges / para escuchar las enseñanzas de este río / que me trajo a Rishikesh / para recordarme que sabiendo que soy / un huésped del instante / cómo es posible que lleve / la complicada vida que he arrastrado hasta aquí[5].

Antonio Orihuela

Dejemos a un lado la cuestión de si estos lodos —el desarrollismo capitalista, exacerbado sobre todo en los decenios últimos— no tienen más que ver con aquellos polvos —la razón científica e ilustrada— de lo que concedería Sacristán de Lama, el prehistoriador y arqueólogo a quien acabo de citar. Probablemente nuestro cuestionamiento de la corriente cultural principal de la Modernidad occidental haya de ser algo más profundo —sin que eso implique adentrarnos en el laberinto relativista posmoderno—. En cualquier caso, en el mundo "desencantado" de la Modernidad, la crisis de sentido resulta indudable, y no dejó de ahondarse durante los dos últimos siglos[6]. Un poeta como José García Nieto (1914-2001) podía escribir versos como "qué sosiego da pensar / que Dios vigila en las cosas", pero ¿realmente esa clase de sosiego está al alcance del hombre y la mujer modernos que se quieren lúcidos, libres de autoengaño?

"Dios ha muerto" —así resuena el vozarrón de Nietzsche— pero, por otra parte, la ciencia resulta insuficiente para encontrarle sentido a la vida, o —como escribió Wittgenstein en cierta ocasión— "tenemos la sensación de que incluso en el caso de que se llegaran a responder *todas las preguntas científicas posibles*, los problemas de la vida seguirían totalmente intactos" (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.52). Tal es nuestra tesitura, al menos en Europa, desde el decenio de 1880[7].

Buscar un sentido a la experiencia humana, ordenarla y configurarla, es un impulso "tan real y acuciante como la más familiar de nuestras necesidades biológicas", señalaba el antropólogo Clifford Geertz, y tiene razón. La sensación de una vida carente de sentido es casi insoportable para los seres humanos.

Si nos desprendemos de Absolutos con mayúscula[8], si dejamos de agarrarnos a una idea de Dios —hay que decir que un poco idólatra— como sólida percha metafísica de la que colgarnos, si aceptamos de veras la finitud humana en un mundo donde, en caso de que reconozcamos trascendencia, hemos de pensarla como "trascendencia inmanente", ¿quiere ello decir que estamos condenados al nihilismo? José David Sacristán de Lama pinta imágenes del desconcierto posmetafísico con trazos de *slapstick comedy*:

> Tras el Siglo de las Luces, el mundo se quedó sin casero. A medida que se iluminaban las habitaciones y se descorrían los velos, el desconcierto iba en aumento. La razón iconoclasta puso en evidencia el amaño del Mago de Oz. Todo el siglo XX se ha vivido en estado de *shock*, con una turba de intelectuales pasmados recorriendo una y otra vez las estancias vacías, como en una comedia alocada. Antes, los mitos aportaban una cosmovisión que no

solo daba sentido a las cosas, sino también a la ética. Eso se ha ido disipando como la niebla, y en su lugar ha quedado una enorme depresión[9].

APROXIMARSE AL DOLOR, Y POR AHÍ CONECTAR CON LO SAGRADO

Una posible respuesta se hallaría en lo que alguna vez llamó Edgar Morin el *evangelio del extravío* (y que se halla cerca de ciertas intuiciones del Max Horkheimer último acerca de la solidaridad a las que después volveremos). Deberíamos cuidar unos de otros porque estamos extraviados, perdidos:

> Debemos resituarnos en el cosmos, del que sabemos que va hacia la dispersión y la muerte, y que nos indica nuestro pequeño lugar marginal y periférico. Nuestros conocimientos en este dominio refuerzan la idea de que nuestro hábitat es la Tierra. Esa es para mí la justificación de lo que he denominado el "evangelio de la perdición": estamos sobre esta tierra, perdidos en el cosmos, así que ayudémonos mutuamente en vez de hacernos la guerra. Es exactamente lo contrario del Evangelio que nos dice que nos salvaremos si somos "amables" con los otros. ¡Debemos ser "amables" porque estamos "perdidos"! Es indispensable una comprensión de nuestra época planetaria[10].

El poeta cubano Roberto Fernández Retamar decía que no debería escamotearse al ser humano el carácter sagrado de la realidad —en un sentido no teológico de la palabra "sagrado"—. Sin embargo, al explicitar su posición vemos que en realidad no queda tan lejos de la teología y la teleología: Retamar apunta que en el presunto caos del universo hay un orden secreto, un cosmos, y lo apuntala con intuiciones de su maestro José Martí: "el mundo / de minotauro yendo a mariposa…". O los otros versos martianos que dicen: "Todo es hermoso y constante, / todo es música y razón. / Y todo, como el diamante, / antes que luz fue carbón"[11]. Uno diría que se trata de ficciones consoladoras, pero ficciones al fin y al cabo. Hace ya siglos que Baruch de Spinoza (o Espinosa) nos enseñó que "la naturaleza no tiene fin alguno prefijado y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas"[12].

Conviene liberarnos, diría yo, de las tres grandes supersticiones laicas (más o menos laicas) que han marcado la Modernidad: la teleología (hay una suerte de propósito cósmico que conduce el mundo hacia su destino), el antropocentrismo (*Homo sapiens* está en el centro de todo lo que ocurre: desde allí observa el mundo y desentraña su funcionamiento para dominarlo mejor) y el

progreso (hay una línea continua de avance en la historia que nos lleva a estadios cada vez mejores, no solo en la acumulación de medios técnicos)[13]. No es que no exista algún progreso ético-político, pero no cabe dar nada por sentado, ni pensar en conquistas irreversibles[14]…

Quizá un sentido no teológico de "sagrado" despunte más bien en el verso de Blanca Varela "el dolor es una maravillosa cerradura" —una cerradura junto con su llave, entiéndase—. Es sagrado el dolor de los seres que pueden sufrir, los seres sensibles abocados a la muerte; y es trágica la condición del ser vivo consciente del carácter universal del sufrimiento y de la irrebasabilidad de la muerte. "Piedad para los seres que van a morir", dice un verso mío que escribí hace tiempo. No hay un sentido secreto del mundo, no hay un Creador escondido que pudiera redimirnos del dolor y de la muerte, el fondo del universo es caos y no cosmos; y sin embargo, desde la fragilidad e invalidez humana, podemos dar sentido a la aventura de nuestra existencia, podemos proponernos atenuar el sufrimiento evitable y podemos hacer brillar la luz de la comunidad[15].

En mi primer libro de poemas publicado —*Cántico de la erosión,* en 1987— sugería yo: "Hermanos somos por el sufrimiento y por la muerte. Pero hoy no solamente de los hombres, sino de la naturaleza entera". Hoy sigo suscribiendo esas palabras.

Federico García Lorca decía que un poeta está más cerca del dolor que de la inteligencia. Pero la inteligencia humana debe aproximarse al dolor, tiene que resistir la tentación de denegar el dolor, ha de tomar como punto de partida la finitud, la dependencia —interdependencia y ecodependencia—, el sinsentido y la muerte —solo como punto de partida, cierto, pero sabiendo que ese lugar de arranque nunca se deja atrás—.

¿POR QUÉ ESTUDIAR TANTO SI VAMOS A MORIR?

Ana María, una niña colombiana de nueve años, pregunta a su madre —a quien ve a menudo enredada entre libros, encerrada con libros—: "Pero ¿por qué estudian ustedes tanto si todos nos vamos a morir?".

¡Es una pregunta importantísima! ¿Qué hacemos frente a la muerte y el sinsentido, frente al abismo de la condición humana? Pierre Bourdieu, por ejemplo, diría: "Luchamos contra la muerte simbólica". El gran sociólogo francés parte del sinsentido originario que caracteriza la condición humana. Las sociedades humanas intentan "desprenderse del sentimiento de la insignificancia de una existencia sin necesidad":[16] la producción social de sentido se

realizaría a través de los juegos de distinción entre las personas y los grupos, en la *búsqueda de reconocimiento* por parte de los demás. Bourdieu, cercano a Pascal, analiza esta búsqueda de reconocimiento como una "ficción social" que sitúa artificialmente en su centro el "ser percibido": aquí no estaríamos tampoco lejos de denuncia de la *Mentira Social* por parte del poeta anarquista Kenneth Rexroth.

Qué hacemos con la muerte (con nuestra finitud y mortalidad) *acaba definiendo, en muy alta medida, cómo vivimos —personal y colectivamente—*. Gabriel Albiac lo plantea con mucha crudeza en una entrevista que ya cité en un capítulo anterior de este libro: "Un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay alrededor"... Bueno, una posible respuesta sería: hacemos filosofía, hacemos religión, hacemos arte... "Todo nuestro arte es una captación de la muerte y una protesta contra la muerte. En el mismo momento en que el hombre adquiere conciencia del tiempo, que es el sendero hacia la muerte, adquiere conciencia de la necesidad de rebelarse contra él. El arte, con sus distintas máscaras, es el fruto de esta rebelión", señala Rafael Argullol[17].

DOCE CAMINOS

Tratemos de trazar un mapa de este territorio. Yo diría que esencialmente tenemos 12 vías, una docena de posibles respuestas a nuestra necesidad de sentido (algunas de las cuales se sitúan, claro está, bajo las nociones de alienación, autoengaño o la "mentira social" de Bourdieu y Rexroth)[18].

1. Engañarnos y cerrar los ojos (por ejemplo, fingiendo que hay un todopoderoso Dios providente y una vida ultraterrena).
2. Volcarse en el cuidado de la generación siguiente y los seres cercanos, como han hecho, sobre todo, tantas mujeres bajo el patriarcado.
3. Reforzar el ego y huir hacia delante, por la senda de la dominación sobre otros, la ilusión de control y la acumulación de goces.
4. Engolfarnos en distracciones, aficiones y adicciones que pueden hasta cuajar en "mundos B" (desde los opiáceos a la *Second Life* virtual) más soportables que el mundo real.
5. Ilusionarnos con la "inmortalidad" que resulta de las grandes hazañas (bélicas, políticas, literarias, artísticas, etc.; esto resulta más viable para los varones en sociedades aristocráticas).

6. Identificarnos con colectividades como el Imperio romano o la Nación francesa; o aún, hegelianamente, con el supuesto sentido de la historia; o incluso con la totalidad de la vida en el planeta Tierra, como haría un *deep ecologist*.
7. Tomar distancia de todo lo mundano para tratar de deificarnos y hacernos inasequibles a la contingencia. Es la vía del sabio estoico (voluntarista) o espinosiano (racionalista), probablemente no tan alejados entre sí.
8. Destruir metódicamente el ego (o al menos atenuarlo y descentrarlo). Esto ya se atisba en 7), pero es sobre todo asunto del budismo en Oriente. Tanto 7) como 8) pueden intensificarse en vías místicas.
9. Reconstruirnos, asumiendo la parte inconsciente de nuestra vida psíquica y haciendo retroceder a Tánatos en beneficio de Eros. Es el camino del psicoanálisis.
10. Tratar de construir una comunidad humana. Para avanzar en esta vía político-moral hace falta, de todas formas, un trabajo profundo sobre el ego[19]: es decir, mirar también a 7), 8) y 9).
11. Promover la armonía (y no la dominación) no solo con los demás seres humanos, sino también con los demás seres de nuestro mundo[20].
12. Y también, desde una concepción trágica de la existencia (sin ilusiones acerca de la "inmortalidad" que resulta de las grandes hazañas, como decíamos en el punto 5) practicar la filosofía y el arte con metas ajustadas de autoconstrucción humana[21].

Sería largo comentar con detalle cada una de estas 12 vías. Me limitaré, ahora, a un par de breves observaciones sobre la octava. Tener un ego competitivo, acorazado y autoidealizado es una gran desgracia. Aunque la cultura dominante nos incita precisamente a esa clase de cultivo del ego, todo lo que podamos hacer por debilitar al monstruo será poco. Y aquí sería de mucha ayuda progresar en el necesario encuentro entre Oriente y Occidente[22]. Uno de los "Proverbios y cantares" de Antonio Machado nos interroga: "Hombre occidental, / tu miedo al Oriente, ¿es miedo / a dormir o a despertar?".

"El yo, no puedo con él", dice María Zambrano en un texto de 1987. "Yo no soy nadie, yo no soy ninguno: y ¿cómo, si no soy ninguno, puedo tener una autobiografía? Pero se me ha descubierto, y desde muy niña, que en este 'yo' se deposita también eso que se llama responsabilidad moral. Y yo a esa responsabilidad no puedo renunciar". Unas líneas más abajo la filósofa de la "razón poética" sigue afirmando que su autobiografía sería "todo aquello que he dado y también todo lo que he querido dar y no he podido"[23]. Uno piensa en la

hermosa copla que canta: "Tengo las manos vacías / de tanto dar sin tener: / pero las manos son mías…". Mías, es decir: de ese yo que no es ninguno, de uno entre los demás, del común de los mortales.

CON NIETZSCHE, FIDELIDAD A LA TIERRA; CONTRA NIETZSCHE, RENUNCIA AL SUPERHOMBRE

Nuestros dos grandes *noes*: no a los engaños de la trascendencia y no a la voluntad de dominación. Creo que deberíamos renunciar a trasmundos y ultramundos (en eso tenía razón Nietzsche), pero sin apresurarnos a llenar el vacío posmetafísico con la nuda persecución del dominio (en ello nos separamos radicalmente del bigotudo de Sils-Maria). Y atención: reivindicar la inmanencia no apunta solo a no dejarse engañar por supersticiones de tipo religioso (la idolatría en el sentido clásico del término). Señala también a evitar otros engaños, otras clases de idolatría: la tecnolatría (que hoy llega hasta a prometernos la inmortalidad), la mercadolatría… o la idolatría del "superhombre" nietzscheano. John Gray nos pregunta: ¿tuvo Nietzsche razón al pensar que Dios ha muerto? ¿La tuvo acaso Max Weber —fuertemente influenciado por Nietzsche— al señalar que el mundo moderno ha perdido la capacidad para el mito y el misterio, como resultado del surgimiento del capitalismo y la secularización? ¿O más bien las formas de encantamiento han cambiado? "Es importante destacar que no solo era el Dios de los cristianos sobre el que Nietzsche estaba hablando. Se refería a cualquier tipo de trascendencia, en cualquier forma que pueda aparecer. En este sentido, Nietzsche estaba simplemente equivocado. La era de la *muerte de Dios* fue la búsqueda de la trascendencia fuera de la religión. Mitos de revolución mundial y de salvación a través de la ciencia continuaron desempeñando el papel de dar sentido trascendente antes monopolizado por la religión, como lo hizo el propio mito de Nietzsche del Superhombre."[24]

Sin trasmundos y sin dominación, diríamos entonces —pronunciando los dos grandes *noes* que son un *sí* a la condición humana, y a nuestras auténticas posibilidades de liberación—. Edgar Morin de nuevo: "El humanismo ya no podrá ser portador de la orgullosa voluntad de dominar el universo. Pasa a ser esencialmente el de la solidaridad entre humanos, la cual implica una relación umbilical con la naturaleza y el cosmos"[25]. Simbiosis con la naturaleza —de la que *Homo sapiens* forma parte— antes que intentar profundizar aún más una vía de dominación harto contraproducente.

Sacristán de Lama —quizá todavía con un exceso de energía prometeica— apunta que podemos encontrar una nueva imagen del mundo, una cosmovisión de recambio precisamente a partir del proyecto científico e ilustrado. Señala hacia el placer del conocimiento y al orgullo de sentirnos dueños de nuestro destino: actores que escriben su propio drama. Apela al atractivo de la aventura humana, alimentada de incertidumbre, y evoca la consistencia de la visión de Teilhard de Chardin, con la anticipación —como nuevo mito— de aquel "Punto Omega" hacia el que tendería la evolución del universo. El descubrimiento del mundo, nos dice, genera no solo fascinación, sino *amor por lo existente*: y ese sentimiento debería bastar para fundar una nueva ética o completar las anteriores.

Amor por lo existente, sentimiento de conexión con todos los seres (sentimiento que probablemente se encuentra en la base de lo mejor de la espiritualidad humana), responsabilidad hacia un mundo con dimensiones de fragilidad que solo hemos ido descubriendo en el curso del terrible choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos de la Tierra… Son buenas sugerencias. Quiero apelar también a otra, especialmente presente en las tradiciones socialistas, anarquistas y comunistas: la aspiración a una comunidad justa.

EXCURSO: ESPIRITUALIDAD COMO INTERCONEXIÓN

Decíamos hace un momento que el sentimiento de interconexión probablemente se encuentra en la base de lo mejor de la espiritualidad humana. Así debemos entender la espiritualidad: en la perspectiva que más nos interesa, quiere decir esencialmente *interconexión: conciencia y experiencia de la interconexión de todos los seres*[26]. No se trata de "espíritu frente a materia" ni de oponer la trascendencia a la inmanencia. Hay que *reivindicar la inmanencia, pero la de la materia viva* (no una materia inerte y fragmentada, concebida de modo mecanicista, privada de subjetividad, vida y espíritu). Así lo encontramos en muchos pueblos de los que, con displicencia, hemos llamado "primitivos"[27]; así lo sintieron y expresaron pensadores grecorromanos como los de la escuela estoica (pero no solo ellos); así lo han manifestado filósofos de la Ilustración europea como Diderot[28]; así se entiende la espiritualidad desde el ecofeminismo (y así debería entenderla nuestro ecosocialismo también). Señalan Maria Mies y Vandana Shiva que "este materialismo, esta inmanencia que tiene sus raíces en la producción cotidiana de subsistencia que realizan la

mayoría de las mujeres del mundo es el fundamento de nuestra posición ecofeminista [...]. Nuestra concepción básica del ecofeminismo como una perspectiva que parte de las necesidades fundamentales de la vida la llamamos perspectiva de subsistencia"[29].

El fotógrafo brasileño Sebastiao Salgado, autor de algunas de las investigaciones gráficas más impactantes de los últimos decenios, desarrolló entre 2002 y 2012 su proyecto *Génesis.* Cuenta al respecto:

> Juntos [Léila y yo], muchas veces nos quedamos sin aliento ante la majestuosidad de la naturaleza. Y ante toda la vida que reina en ella a través de los millones de especies que la habitan. La Tierra nos ha dado una extraordinaria lección de humanidad. Al descubrir mi planeta, me he descubierto a mí mismo. He comprendido que todos formamos parte del mismo conjunto. Por ejemplo, durante mi primer proyecto [un reportaje de los que confluirán en *Génesis*], en las Galápagos, un día estaba observando a una iguana [...]. Observando una de sus patas delanteras, de repente, vi en ella la mano de un guerrero de la Edad Media. Sus escamas me recordaron una cota de malla bajo la que vi uñas similares a las mías. Entonces me dije: esta iguana es mi prima [...]. *Génesis* me enseñó que todo está relacionado y que todo está vivo[30].

HUMANIZARNOS DE VERDAD

Lo que destruye al socialismo (y por ende al ecosocialismo) es la ilusión de una Ciencia —hegeliana— de la Historia, con mayúsculas, capaz de aprehender leyes universales y supuestamente necesarias en procesos que de hecho son contingentes. Lo que lo salva es la anticipación y el deseo de una comunidad humana justa —la mejor respuesta posible, desde la piedad, al desamparo radical de esa ambivalente criatura que somos, una vez se ha asimilado la soledad metafísica donde nos dejó la "muerte de Dios"—.

Esa meta mucha gente, desde la tradición de pensamiento y praxis del socialismo/comunismo, la ha pensado como *humanizarnos de verdad*. "El ser humano es el porvenir del ser humano": más allá del proceso biológico e histórico de hominización, una verdadera humanización en sentido normativo.

Aceptar que hemos de morir y no desear matar. Asumir nuestra finitud y situarnos fuera de las cadenas de dominación —esas que atan a millones de personas, ordenadas en series jerarquizadas, con quienes las tiranizan, "sirviéndose de este hilo como Júpiter que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de una cadena" (Etienne de La Boétie en su

Discurso sobre la servidumbre voluntaria). Tal es el reto fundamental para que se realice lo que podríamos llamar —en sentido normativo— humanidad. Podría, debería concretarse en tres grandes "tareas históricas" pendientes:

1. *Ética de la compasión y el respeto por el otro*, legado del "despertar" que se dio en diferentes culturas en la que Karl Jaspers llamó la "época axial" (años 900 a 200 AEC, aproximadamente)[31].
2. *Política democrática*, legado de la Atenas de Pericles, y de 1789, y de los movimientos obreros y feministas de los siglos XIX y XX (pues la democracia liberal llegó hasta donde llegaron estos movimientos).
3. *Sustentabilidad ecológica*, construcción de sociedades que de verdad "hagan las paces con la Naturaleza", según rezaba el título del libro del gran Barry Commoner; legado de los movimientos ecologistas que se desarrollaron desde los años sesenta del siglo XX.

Por ahí deberíamos buscar, creo, el contenido normativo del proyecto ecosocialista[32], añadiendo (y con eso estaremos ya en territorio ecofeminista) el cuestionamiento radical del patriarcado. Volveré a este asunto al final de este capítulo.

ALGO MÁS SOBRE NIHILISMO

Recuerdo un enunciado de Céline, el gran novelista francés —y también execrable antisemita—: "La moral de la Humanidad a mí me la trae floja; como a todo el mundo, por cierto". Y no tan lejos del escritor pronazi, aunque con gesto de displicente dandismo, la presente ingravidez posmoderna: "Poco se entiende de la condición humana si se juzga en los términos de bien y mal. El peso del mal, el peso del bien, el peso de la justicia. Todo acercamiento de este estilo termina, como sería fácil de esperar, cayéndose por su propio peso"[33].

A una posición como la de Céline podemos llamarla nihilismo, en una de las acepciones del término: la doctrina según la cual no existen los valores. El ser es, pero ¿alguien palpó alguna vez un "deber ser"?

Ahora bien: en un nivel muy básico, es obvio que existen los valores —no solo para los seres humanos sino para todos los seres vivos—. En efecto, en todos los seres vivos —desde la ameba a la duquesa de Alba— hallamos *tendencias preferenciales ancladas en su naturaleza biológica*. Como nos sugiere Javier Echeverría, "la vida, la supervivencia, el crecimiento y la reproducción no solo

son bienes (o males) para nosotros, sino también para las especies que pueblan la biosfera"[34]. En el mundo animal hay —encarnados en cuerpos— valores naturales que son anteriores a los valores morales, religiosos, estéticos... El filósofo vasco ha desarrollado una notable axiología naturalizada y empírica, según la cual "en la naturaleza proliferan los valores". En efecto, "en el mundo animal, los valores básicos tienen una expresión orgánica": los órganos corporales permiten el ejercicio de las capacidades propias de cada especie, y así la satisfacción de valores básicos. Y de hecho, no solo en el mundo animal, sino para todo ser vivo. Pensemos en el fototropismo de las plantas…

Volvamos al mundo humano. Pensemos en algo tan característico como el apetito humano por la sal. Se explica evolutivamente, como adaptación darwiniana: durante decenas de miles de años el cloruro de sodio —que nuestro organismo necesita— escaseaba en nuestra dieta, de manera que la selección natural nos fue dotando de este apetito… ¡que hoy resulta contraproducente (mal-adaptación)![35]

Así que cabe pensar en la sal como bien humano, y en la búsqueda de sal como valor (¡aunque sin excesos! Tirando de este hilo llegaríamos a la importante reflexión de Herbert Simon sobre *racionalidad acotada*)[36]. Bueno, quizá no sea un ejemplo muy impresionante de valor, pero no cabe duda de que está ahí. ¡*Existen los valores*, al menos en el modesto sentido de tendencias preferenciales ancladas en nuestra naturaleza biológica! Así que el nihilismo ha de referirse a otra cosa…

Lo que la gente como Céline sostiene acaso es que no existen los valores "elevados": quizá esa "moral de la Humanidad" que se la trae floja alude a valores como la benevolencia generalizada, el amor al extraño, la justicia, la biofilia… El caso es que aquí se mezclan varios debates: sobre egoísmo psicológico y egoísmo ético, sobre subjetivismo y relativismo moral, quizá también sobre determinismo y fatalismo… Solo una mínima indicación ahora: a mi juicio, el nihilismo es *una forma de extremismo del Todo o nada*. Pide Valores Absolutos (con muchas mayúsculas) descolgados de alguna suerte de cielo platónico, o nada. Se trata de variantes del dostoievskiano "si Dios no existe, todo está permitido".

Pero en cuanto esa falsa dicotomía se desestima, nos encontramos en un mundo vivible —aunque sea un mundo trágico—. Que no exista la Justicia Absoluta no quiere decir que las luchas históricas, concretas, encarnadas por lograr algo de justicia (con minúscula) carezcan de sentido… sentido que precisamente sería la construcción común que va emergiendo (o no) de esas luchas, sin ninguna esperanza de victoria.

En el *Mahabharata*, epopeya mitológica de la India (originada aproximadamente en los siglos IX-VIII AEC), leemos una buena historia sobre la concepción trágica de la existencia. (Esa que no ignora, ni trata de olvidar, que los seres humanos nos hallamos en vilo sobre un abismo —sin fundamentos últimos—):

Un hombre solo se adentra en un bosque oscuro y poblado por animales feroces. [...] Una mujer de ojos rojos vigila todas las cosas que van, cada una a su ritmo, hacia un fin inevitable. El hombre tiene que pasar por ese bosque. De repente oye aullidos de fieras y le entra miedo. Corre aturdido y cae en un pozo negro. Consigue de milagro agarrarse a unas raíces enredadas en el borde del agujero. Siente debajo de él, en el fondo del pozo, el aliento cálido de una enorme serpiente que abre las fauces. Ve que va a caer, y que lo devorará la espantable criatura. Por encima, derribando los árboles, aparece un elefante gigantesco que levanta la pata para aplastarlo. Surgen también unas ratas blancas y negras que se ponen a roer las raíces a las que está agarrado. Y en ese preciso instante unas peligrosas abejas vuelan sobre el agujero, y dejan caer unas gotitas de miel.

Entonces el hombre suelta una de las manos y extiende el dedo lentamente, con mucha precaución. Extiende el dedo para recoger las gotas de miel[37].

SOMOS SIMIOS AVERIADOS

Somos simios averiados, somos vasijas resquebrajadas[38]. Una de las pocas divergencias que yo tengo con el pensador —y activista— ecosocialista belga Daniel Tanuro se refiere a su minusvaloración de lo que podemos llamar "el problema del mal", o si se quiere: los "defectos de constitución" del sujeto humano. En un espléndido texto suyo sobre "Las fases de desarrollo de la crisis ecológica capitalista"[39], esto se plantea casi al comienzo. Tanuro critica a aquellos pensadores que buscan explicaciones de la crisis ecológico-social en "la técnica" o "la demografía" en abstracto, y señala con razón que las relaciones entre el desarrollo —técnico y demográfico— y el medio ambiente no son lineales. Rechaza la idea de James Lovelock según la cual la Tierra está "enferma de humanidad": no es el ser humano un "cáncer de la biosfera", sino que las raíces de la crisis ecológico-social hay que buscarlas en el modo de producción capitalista. Conforme, diremos todas y todos los ecosocialistas. Pero Tanuro va más allá:

Lo esencial de la producción intelectual contemporánea sobre la cuestión ecológica arrastra este tipo de ideas más o menos misantrópicas, tienen alguna similitud con el dogma del

"pecado original". Tanto si sientan en el banquillo a "la técnica" [al modo de Jacques Ellul] como a "la población" [como los esposos Ehrlich, por ejemplo], la mayor parte de las obras destinadas al gran público tienen en común el hacer abstracción de los modos de producción, de las relaciones sociales y de las leyes de población que se derivan de ellas. La conclusión común de todos estos análisis ahistóricos es que la humanidad debería hacer una revolución cultural para contenerse, cambiar sus comportamientos e incluso renunciar al desarrollo para proteger "la naturaleza" y eventualmente para protegerse a sí misma…

Ahora bien, ¿realmente podemos desentendernos con tanta despreocupación de la cuestión del pecado original? En otro lugar he argumentado que, si no consideramos esa suerte de "fisura" en la psique humana que nos convierte en seres especialmente desequilibrados, corremos el riesgo de quedarnos en un nivel superficial al diagnosticar nuestros problemas[40]. Creo que no basta con hablar de relaciones sociales: también hemos de analizar la condición humana[41]. No basta con asustarnos de la destructividad ínsita en el ciego proceso de acumulación de capital (o en el ciego proceso de expansión de la Técnica en el sentido de Jacques Ellul): ¡también deberíamos asustarnos de nosotros mismos! Lejos de seguir al *whisky* DYC en su lema comercial de "celebremos lo que somos", ¡aterrémonos más bien de lo que somos! ¡Claro que somos la especie de la *hybris*, de la soberbia y la desmesura, del pecado original, noción que es una traducción cristiana aproximada del concepto griego de *hybris*, precisamente!

La antropología agustiniana-pascaliana, si la desvinculamos de ocasionales lastres históricos (la obsesión moralista por la sexualidad), tiene elementos que conviene que las y los ecosocialistas nos tomemos en serio. No tanto para pensarnos en tanto que "naturaleza caída" como en cuanto seres intrínsecamente descompensados, heridos y desequilibrados[42].

EL PECADO ORIGINAL (Y LA IZQUIERDA ANTIPELAGIANA)

Para Max Horkheimer, el pecado original era evidente de toda evidencia. "Es evidente que en la Tierra reinan en muchos lugares la injusticia y la crueldad, y los afortunados que no tienen que padecer estas cosas se aprovechan de ello, y su felicidad, tanto ahora como en tiempos pasados, depende de la desgracia de otras criaturas; es evidente, pues, el llamado pecado original"[43]. La lucidez, entonces, lleva siempre consigo un momento de duelo: "Los que son conscientes en el verdadero sentido de la palabra son conscientes de todo esto, y su vida, incluso en los momentos felices, incluye la tristeza"[44].

Por supuesto, la doctrina del pecado original —la condición sufriente y "caída" de todas las criaturas— la encontramos en el budismo, además de en la tradición judeocristiana[45]. Horkheimer se sitúa de alguna forma en el cruce entre Marx y Schopenhauer[46]: podríamos decir que es un marxista schopenhaueriano (otros dirían que más bien un schopenhaueriano con algún toque marxista, acentuando el aspecto conservador de su pensamiento)[47], y es su lectura del gran pensador de Danzig la que le lleva a la cuestión del pecado original (Schopenhauer dijo que la doctrina del pecado original era la mayor intuición de todos los tiempos)[48].

En realidad, la vieja querella del pelagianismo (detractor del pecado original) recorre buena parte de la historia de Occidente, y así podríamos hablar de una *izquierda pelagiana* (ahí habría que situar sin duda al propio Marx, sobre todo al Marx más prometeico, igual que a Daniel Tanuro, como antes advertíamos)[49] frente a una *izquierda antipelagiana* (aquí estaría Horkheimer o, como veremos enseguida, el último Manuel Sacristán, y Francisco Fernández Buey). El monje británico Pelagio (aprox. 360-420), contemporáneo de Agustín de Hipona y envuelto en polémica con este, afirmaba la excelencia de la creación y el poder del libre albedrío humano, en detrimento del pecado original y de la gracia. Acusaba a san Agustín de estar bajo la influencia del maniqueísmo al elevar el mal al mismo nivel que Dios, y de contaminar la doctrina cristiana con un fatalismo de origen pagano. "En más de una ocasión se ha señalado que toda la historia de la Europa milenarista y del pensamiento utópico, desde el siglo XVI en adelante, o incluso desde sus fuentes medievales, ha dependido, de forma consciente o no, de la mentalidad pelagiana, de la resistencia a admitir que el mal no puede ser eliminado de la Tierra mediante el esfuerzo humano, que estamos irremediablemente manchados por el mal radical, del que solo Dios nos puede limpiar, si así lo desea."[50]

A Lewis Mumford cabe encuadrarlo bajo esta noción de *izquierda antipelagiana* que afirma la importancia del pecado original. Al comienzo de su obra monumental *El mito de la máquina* (1967) se detiene en "la amplia veta de irracionalidad que recorre toda la historia humana, en oposición a su herencia animal, sensata y funcionalmente racional. En comparación con otros antropoides, cabría aludir sin ironía a la superior irracionalidad del hombre. Sin duda, la evolución humana pone de manifiesto una predisposición crónica al error, la maldad, las fantasías desorbitadas, las alucinaciones, el 'pecado original' y hasta la mala conducta socialmente organizada y santificada, como se constata en la práctica de los sacrificios humanos y las torturas legalizadas"[51].

También a Terry Eagleton podemos situarlo bajo este concepto de izquierda antipelagiana: "Con cierto espíritu fáustico, el Hombre [en la Modernidad] acabaría enamorándose de sus (en apariencia) ilimitados poderes, sin reparar en que la doctrina de la Encarnación nos muestra a un Dios enamorado de lo carnal, lo débil y lo finito. Obsesionado con su propia infinitud, el Hombre corría perpetuamente el peligro de desarrollarse con demasiada rapidez, pecar de exceso de ambición y de buscarse por ello su propia ruina, como en el mito bíblico de la Caída". Sigue Eagleton:

Hay una cura tradicional para ese mal y la llamamos *arte trágico*. Pero, como ocurre con la quimioterapia, el remedio puede ser casi tan devastador como la enfermedad. [...] San Agustín señaló que las cosas creadas no deberían atreverse a crear, y no lo decía por reprender a los artistas, sino censurando lo que hoy bien podríamos llamar el gran mito burgués del "hacerse a uno mismo". El "auto-origen" es la fantasía burguesa por excelencia. Negar que nuestra libertad progresa únicamente dentro del contexto de una dependencia más fundamental es una actitud que subyace a buena parte de los desastres históricos[52].

Como antes señalé el Manuel Sacristán último también es antipelagiano, piensa que necesitamos cobrar conciencia de pecado original: "Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos biológicamente la especie de la *hybris,* del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada"[53]. En ese mismo año, en el curso de la conferencia "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia" (impartida en Barcelona el 17 de mayo de 1979), Sacristán señalaba que la ciencia moderna (pensemos en la física nuclear o la biología molecular) ha puesto de manifiesto

lo que se podría llamar una *excesividad biológica de la especie humana,* una capacidad no simplemente social sino verdaderamente orgánica [...] de excederse en su relación con la naturaleza hasta el punto de autodestruirse, y hay una vieja nomenclatura para eso que es toda la tradición mitológica del pecado original [...]. Conceptos así deberían poder ser de nuevo conceptos manejables por pensamiento y actitudes de izquierda revolucionaria. Por supuesto que a quien le guste más Júpiter que Jehová puede decir *hybris,* pero en todo caso no se va a salir nunca de un léxico metafísico-religioso en la descripción, al menos primaria, de estas circunstancias nuevas[54].

Además de Schopenhauer, el otro gran filósofo —y poeta— pesimista de la Modernidad europea es Giacomo Leopardi (1798-1837). Francisco Fernández

Buey, amigo, discípulo y compañero de luchas de Manuel Sacristán, ha reivindicado explícitamente un marxismo leopardiano (cuestión a la que volveré más abajo)[55]. Para ello se ha apoyado a veces en la lectura de Leopardi que ha realizado otro de los grandes escritores rojos contemporáneos, John Berger.

Él se refiere al hecho de que los marxistas en general habían sido optimistas históricos y Leopardi un pesimista respecto a las relaciones humanas, la historia, etc., por lo que Berger en uno de sus ensayos se pregunta: ¿se puede ser marxista y al mismo tiempo pesimista como Leopardi, manteniendo además la esperanza de que a futuro habrá cambios sociales, económicos, etc.? A lo que yo respondí afirmativamente. Creo que el marxismo del siglo XXI debe corregir su optimismo histórico, heredado de Hegel y el hegelianismo, ya que debemos ser pesimistas por inteligencia y optimistas por la voluntad[56].

EL PECADO ORIGINAL COMO CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

El pecado original no es una cuestión (primariamente) religiosa: es una cuestión antropológica. Solo siendo conscientes de la profunda fisura dentro de la psique humana, solo reconociendo ese abismo que abre nuestra capacidad para el mal (la libertad humana es también la posibilidad del mal), tendremos opciones para contenerla.

¿Sería esto una antropología pesimista?[57] O más bien el realismo de tratar de mirar de frente también hacia las realidades desagradables… Como sugería José I. González Faus, "la izquierda pecó de una ingenuidad desesperante respecto a lo que suele llamarse 'pecado original' (o pecaminosidad intrínseca al ser humano), del que dije, años ha, que mientras la izquierda lo desconoce, la derecha lo manipula en provecho propio"[58].

El optimismo pazguato del *keep smiling* nos deja desvalidos ante la profundidad de la tragedia humana. Saber que somos capaces de infierno es lo que posibilita —si nos acompaña suficiente amor, prudencia, astucia y buena fortuna— evitar algunas regiones del infierno…

LA SOLIDARIDAD DE LOS SERES QUE SE SABEN MORTALES

Dice Caronte en el famoso diálogo de Luciano: "Si desde el principio los hombres se diesen cuenta de que son mortales, que después de una breve estancia en la vida deben salir de ella como de un sueño y dejarlo todo en esta tierra,

vivirían más sabiamente y morirían con menos pesar. [...] Son como las burbujas producidas por un torrente que se desvanecen apenas formadas". La mortalidad y condición sufriente de todas las criaturas, de las que el ser humano es consciente, ¿no podría dar origen a un movimiento de solidaridad y cuidado? Max Horkheimer sugirió que el concepto de solidaridad (que, en Marx y el movimiento obrero, tendería a restringirse a un vínculo interno al proletariado) debía ampliarse. "Al extenderse a todos los seres humanos, puede convertirse en una verdad productiva, en el sentido [...] del amor al prójimo. Como ser finito, cuya comunidad habría de consistir en el miedo ante el dolor y la muerte, en la lucha por mejorar y alargar la vida de todos, nacería la verdadera solidaridad, que uniría en sí la religión y la filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su instrumento más importante"[59]. En una entrevista de ese mismo año 1969, Horkheimer lo expresaba así: "Puedo imaginarme —y existen ya indicios de ello— que los hombres se unan entre sí por el hecho de reconocerse como seres finitos y que de ahí brote una solidaridad entre las naciones avanzadas y las retrasadas. [...] Los hombres tratarían de solucionar conjuntamente, como seres finitos, sus problemas y hacer su existencia no solo más larga, sino también más bella. Me atrevo incluso a ir más lejos y a pensar que al fin la solidaridad podría extenderse también a las demás criaturas"[60].

Esa es una intuición fundamental, en mi opinión. Es la respuesta que podemos dar a la tremenda pregunta de Sigmund Freud y Gabriel Albiac: "Un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay a su alrededor"[61]. Esa buena reacción posible ante el desamparo (la pérdida de Dios y las certidumbres metafísicas) también la anticipaba Dostoievski: "Al quedar solos como deseaban [...], al quedar huérfanos, lo primero que harían los hombres es abrazarse estrechamente unos a otros [...], y todo el gran excedente del antiguo amor a Aquel que es la inmortalidad se encaminaría a la naturaleza, al mundo y al hombre... ¡Cuánta prisa se darían los hombres en amar para apagar la tristeza de sus corazones!".

Los seres humanos, escribe Christian Bobin, "nos hacemos mucho daño los unos a los otros y luego, un día, morimos"[62]. ¿No podríamos asumir nuestra mortalidad de tal manera que fuera la más poderosa razón para no dañarnos, sino más bien cuidarnos los unos a los otros? Resulta obvio que no ha sido esta reacción la predominante en la profunda crisis de sentido que se genera con la Modernidad: ha prevalecido, más bien, una huida hacia delante que por varios mecanismos rehúsa enfrentarse al desamparo y la finitud humanas. Pero que no se trate de la respuesta predominante no quiere decir que no sea la más

deseable, y la que debemos seguir intentando fortalecer. Schopenhauer decía que él no conocía "más bella súplica que aquella con la que terminan las viejas piezas del teatro indio (como las piezas inglesas terminaban antes con las palabras *por el rey*), cuyo sentido es el siguiente: *¡Que todos los seres vivos puedan vivir libres de sufrimiento!*"[63].

Si Dios no existe, deberíamos cuidarnos más unos a otros, y cuidar la Tierra.

'LA PRAXIS HA DE SER TAL QUE NO SE PUEDA PENSAR QUE NO EXISTE UN MÁS ALLÁ'

Ese Horkheimer último reivindicó la teología como anhelo de lo Absolutamente Otro, "anhelo de que no quede todo en la injusticia que atraviesa este mundo; que la injusticia no tenga la última palabra"[64]. Anhelo y no dogma, duda y ninguna certeza de la existencia de un Dios providente que garantizara la reparación de las víctimas. Y a partir de ahí, remitiéndose a Kant, un imperativo para la acción humana que sigue tratando de realizar la justicia: "La praxis ha de ser tal que no se pueda pensar que no existe un más allá"[65].

Pero esta actualización emancipatoria del Kant que postula a Dios a partir de la experiencia humana de la razón práctica, por cauta que sea, sigue teniendo algo problemático. "Nosotros no podemos remitirnos a Dios", dice Horkheimer; "no podemos afirmar que existe un Dios todopoderoso que continuamente nos muestra lo que está bien y lo que está mal"[66]; pero hemos de actuar *como si* ese Dios existiese y pudiera reparar la miseria pasada, y superar el sufrimiento humano y el que se da en la naturaleza circundante. ¿Realmente ese *como si* puede proporcionar un apoyo para la conciencia laica? Esto tiene que ver, claro está, con la afirmación del último Horkheimer de que no es posible fundamentar la moral sin recurrir a la teología, aunque sea bajo la cauta forma de una teología negativa[67]. No tenemos por qué aceptar esta posición de heteronomía[68].

DIOS COMO PUNTO DE FUGA DE LA COMUNIDAD HUMANA

Pero habría otra forma de pensar la praxis en relación con ese "momento teológico" al que apela Horkheimer. Creo que la única esperanza no engañosa es la frágil y contrafáctica esperanza en que seamos capaces de construir comunidades justas de seres humanos libres y compasivos. Por aquí podría conectar la

esperanza laica con la teología, si recordamos la idea del poeta Rainer Maria Rilke —y también ciertas elaboraciones del judaísmo— acerca de un "dios por venir", un dios que hacemos —o no— entre todos los seres humanos… Lo enuncia Unamuno, con su planteamiento de la fe como creación: "Se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor"[69]. También Juan Ramón Jiménez: "El mundo no necesita venir de un dios. Sea como sea, aquí está. Pero sí necesita ir a él…"[70].

"Dios es amor", escuchamos a los creyentes de diferentes religiones. Pero van demasiado deprisa: anticipan la meta de sus anhelos… Sería mejor decir: los seres humanos (finitos, escindidos, inconsecuentes, vulnerables, dependientes, mortales) deberíamos amarnos unos a otros. Y a esa situación de amor, a esa comunidad por crear, podríamos llamarla Dios.

Habrá justicia si la construimos. Habrá democracia si luchamos. Y habrá Dios si le permitimos nacer. Dios aquí sería "la posibilidad buena del ser humano", representada "por los vencidos de la historia, que tienen mucho más para dar que los vencedores. A la postre la religión no es sino conciencia de clase"[71]. Dios sería el punto de fuga de la comunidad humana. No un ser todopoderoso capaz de reparar las injusticias y el sufrimiento del pasado, sino un anhelo mucho más modesto: que exista una comunidad humana que pueda evitar, en el futuro, la parte evitable de ese inconmensurable sufrimiento —humano y no humano—. Una comunidad de seres desamparados que asumen su mortalidad y su libertad, comunidad abierta y no excluyente; esa comunidad casi impensable que no incluiría solo a la especie humana. Esa sería la esperanza congruente con una praxis de buenos huérfanos.

UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA

Erasmo, en su *Elogio de la locura*, ese tratado humanista donde la ironía alcanza cotas difícilmente superables, reprueba a los "mortales que, en lugar de la felicidad, buscan la sabiduría. Son doblemente necios, puesto que nacidos hombres olvidan su condición de hombres y aspiran a vivir como inmortales, y a modo de los gigantes hacen la guerra contra la naturaleza con las armas de la ciencia". Dejemos de lado la retranca con que está escrita toda la obra y preguntémonos en serio: asumir la finitud humana y renunciar a la dominación, una de cuyas variantes principales es la "guerra contra la naturaleza" peleada con las armas de la ciencia y de la técnica, ¿no es un camino luminoso? Tal sería el programa erasmista en los albores de la Modernidad, el programa de una casi

nonata Modernidad alternativa que también rastreamos en los escritos de Bartolomé de las Casas[72] o de Michel de Montaigne… y que sigue siendo de completa actualidad en el siglo XXI.

Fijémonos en la Francia renacentista y barroca, uno de los centros de origen de la Modernidad. Del lado de René Descartes quedaría el énfasis en la dominación de la naturaleza: recordemos el famoso pasaje del *Discurso del método* VI donde nos insta a convertirnos en "amos y señores de la Naturaleza". Del lado de Montaigne tendríamos un humanismo autolimitado potencialmente "ecosófico". Tal sería la línea minoritaria en esta bifurcación: una Modernidad no prometeica, no fáustica, no titánica, amiga de la autocontención. Montaigne no sería mal santo patrón para esta segunda línea: es indudablemente moderno, pero esboza una modernidad alternativa…

Rechazar la finitud y perseguir la dominación: en esta fórmula podríamos resumir el extravío de la Modernidad euro-norteamericana a partir del siglo XVI… Como bien sintetiza Boaventura de Sousa Santos, sobre todo a partir de la expansión europea de finales del siglo XV

> la naturaleza pasó a ser considerada por los europeos un recurso natural carente de valor intrínseco y, por consiguiente, disponible sin límites ni condiciones para ser explotado por los humanos. Esta concepción, que era nueva en Europa y no tenía vigencia en ninguna otra cultura del mundo, se volvió gradualmente dominante en la medida en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (este último reconfigurado por los anteriores) se fueron imponiendo en todo el mundo considerado moderno. Este dominio fue tan profundo que se convirtió en la base de todas las certezas de la época moderna y contemporánea: el progreso[73].

Soñamos —contrafácticamente— con un curso civilizatorio diferente, que hubiera buscado otras metas y fomentado otros valores: acoger al extraño, cuidar lo frágil, hacer las paces con la naturaleza, aceptarnos como los vulnerables seres mortales que somos. La Ilustración que necesitamos no es —solo— la de Newton, Voltaire y Kant; esa nos empuja también a abismos, si no la reequilibra la autocrítica ilustrada de Goya y Leopardi.

UNA ILUSTRACIÓN NO EUROCÉNTRICA

Y necesitamos además una Ilustración no eurocéntrica, descentrada (igual que hablamos de humanismo descentrado). Tendríamos de hecho que hablar siempre de Ilustraciones, en plural. Amartya Sen ha llamado la atención más de una

vez acerca de que algunos pensadores no occidentales (y anteriores a la modernidad) subrayaron también la "búsqueda de la razón" frente a la "dependencia de la tradición". Ni una idea cualitativa de progreso (reconocimiento del otro, resolución pacífica de los conflictos, vida buena para todos y todas) ni los demás ideales ilustrados son una especie de coto vedado de Occidente.

Tenemos que liberar el concepto de esclarecimiento de las barreras historiográficas que lo contraen bajo las limitaciones geopolíticas del eurocéntrico *siècle des Lumières.* Es necesario redefinir el esclarecimiento más allá de las lingüísticas de la razón instrumental y más allá de sus recortes gramatológicos. Y es preciso poner al descubierto las raíces mitológicas y místicas de la *Aufklärung*, lo mismo en los cultos solares de los Vedas, en la concepción budista y taoísta de esclarecimiento espiritual, que en el misticismo islámico de la luz y en las filosofías islámicas de la razón[74].

Hay que decirlo con firmeza: ¡una Ilustración solo occidental y cristiana —o poscristiana— no nos sirve! Y ahí, como señala Eduardo Subirats, un papel fundamental para nosotros —en Europa y España— lo puede desempeñar Ibn Rushd/Averroes en la Córdoba del siglo XII, a quien con razón podemos considerar iniciador de la Ilustración de lo que luego se llamó Occidente[75].

HUMANISMO MÁS ALLÁ DEL NARCISISMO DE ESPECIE

Se confunde el humanismo con los sueños de autodeificación de un ser humano extraviado que se resiste a aceptar su finitud[76]. Y quienes abogamos por un humanismo del ser humano esencialmente lisiado, incompleto, defectuoso, nos quedamos a menudo con el ademán descompuesto de quien predica demasiado rato en el desierto…

Pero el humanismo autodeificante que recorre la Modernidad europea, desde el Renacimiento hasta hoy, es una senda de extravío. Hoy la tecnociencia desbocada acelera en esa pista de despegue con la ilusión de dejar atrás al propio ser humano y fabricar un Dios mejor. Lo que hemos de promover, en cambio, sería más bien un humilde *humanismo de orfandad…* En la era del calentamiento climático, la debacle energética y el holocausto biológico que el capitalismo fosilista ha puesto en marcha, necesitamos —nos dice Roy Scranton— un nuevo humanismo, una "nueva relación con las tradiciones profundamente políglotas de la cultura humana"[77]. Necesitamos formas nuevas de pensar sobre nuestra existencia colectiva, preguntas más perspicaces y

atinadas, nuevas visiones de quiénes somos "nosotros" en el tercer planeta del sistema solar: *Homo sapiens* en el primer siglo del tercer milenio, ese que podemos llamar el Siglo de la Gran Prueba.

Pero *humanismo* no apunta solo hacia una solución: también es un término que forma parte del problema. Como casi todo lo humano, es ambiguo. Durante los cinco siglos últimos, ese periodo histórico que solemos llamar Modernidad, el humanismo —con su creencia básica en la centralidad y valor excelso del ser humano— no solo ha alentado nuestros esfuerzos de emancipación: también ha estimulado nuestra creencia de ser algo muy especial dentro (o más bien fuera) de la naturaleza, seres superiores a todos los demás seres vivos —quienes por tanto pueden ser objeto ilimitado de nuestras manipulaciones y nuestra voluntad de dominación[78]—.

Uno de los principios fundamentales del humanismo por antonomasia, el humanismo del Renacimiento europeo, era precisamente "un redescubrimiento de la continuidad (*unity*) de los seres humanos con la naturaleza"[79]; pero en muchas ocasiones se ha afirmado el humanismo precisamente separando al ser humano de la naturaleza. El humanismo descentrado, el humanismo de orfandad, el humanismo no antropocéntrico que precisamos no es el de seres humanos que se sienten fuera de la naturaleza y por encima de ella, sino muy dentro de ella, y construyendo simbiosis con ella[80].

Ahí es donde cobran sentido las propuestas críticas —como la de Rosi Braidotti— que reivindican cierto poshumanismo anclado en las tradiciones emancipatorias —antifascismos, humanismos socialistas, feminismos, pensamiento descolonial, ambientalismos—… Más allá del trabalenguas lingüístico ("yo defino el posthumanismo como un fenómeno de convergencia entre el antihumanismo [a lo Foucault y Deleuze] y el postantropocentrismo")[81], lo que de estas posiciones me parece importante es: 1) su saludable reivindicación de que las humanidades se abran a las ciencias naturales (y viceversa)[82]. 2) Su valiosa crítica del antropocentrismo. 3) Su rechazo del universalismo abstracto al mismo tiempo que se reivindica una praxis donde se puedan recomponer, constructiva y dialógicamente, valores comunes. 4) Su defensa de perspectivas no eurocéntricas[83].

Pero, si reconocemos esas aportaciones, ¿estamos obligados a deshacernos del humanismo? ¡Lo que yo llamo humanismo está de acuerdo con todo eso! Y me parece que confundiremos menos a la gente que si luego hemos de hablar de "humanidades poshumanas" —como sugiere la filósofa y directora, ejem, del Centro de Humanidades de la Universidad de Utrecht. En fin… Yo diría que a posiciones así las podemos llamar *humanismos no eurocéntricos y no*

antropocéntricos, pero si Braidotti prefiere llamarlo poshumanismo (aunque luego tendrá que añadir también varios adjetivos para evitar confusiones), no me voy a pelear con ella. Por mi parte, seguiré defendiendo que el antiantropocentrismo no es un antihumanismo, siempre que partamos, claro está de una noción diferente de lo humano a la que ha prevalecido en la Modernidad euro-occidental, capitalista, fosilista, colonial y patriarcal (el "modelo BBVA" del que suele hablar la economista feminista Amaia Pérez Orozco: blanco, burgués, varón, adulto…).

HUMANISMO DE ORFANDAD

En junio de 1974, en un congreso titulado "Más allá de la tecnología alternativa" que se convocó en Londres, Henryk Skolimowski proponía una reflexión sobre humanismo ecológico que hoy puede aún servirnos como punto de partida. Apuntaba que "las técnicas son tácticas vitales", siguiendo en esto a Oswald Spengler (nuestro Ortega también daría juego para una propuesta parecida). Y esbozaba al final de su intervención cinco rasgos definitorios de este deseado eco-humanismo:

El humanismo ecológico se basa en una nueva organización del mundo en su conjunto:

- ve el *mundo* no como un lugar para el saqueo y el expolio, un circo para gladiadores, sino como un *santuario* en el que moramos temporalmente, pero al que hemos de dedicar el más exquisito de los cuidados;
- ve al ser humano no como un comprador y un conquistador, sino como un *guardián* y un *administrador*;
- ve el *conocimiento* no como un instrumento para la dominación de la naturaleza, sino en última instancia como técnicas para el refinamiento del alma;
- ve los *valores* no desde el punto de vista de su equivalente pecuniario, sino en términos intrínsecos como un vehículo que contribuye a una comprensión más profunda entre los seres humanos y a una cohesión más grande entre la especie humana y el resto de la creación;
- y ve todos los elementos mencionados más arriba como parte de una nueva táctica vital[84].

El mundo como santuario; el ser humano como guardián (y administrador prudente de la naturaleza, y hermano mayor de las demás criaturas); el conocimiento en función del desarrollo espiritual; los valores intrínsecos

(comenzando por la *reverencia por la vida* que formuló Albert Schweitzer)… Sugiero que un humanismo ecológico, descentrado, no antropocéntrico como el que deberíamos promover puede partir de esos cuatro o cinco puntos básicos. Yo los completaría con el *respeto por la realidad* (lo cual nos remite a una cosmovisión o paradigma de base científica), la *conexión con la vida* (cosmovisión o paradigma de simbiosis con la naturaleza) y la *no dominación* (aspecto esencial de una ética adecuada). Y sugiero también que ahí pueden coincidir tanto un ecohumanismo teísta (así, el articulado en la "ecoencíclica" de 2015, *Laudato si')* como un ecohumanismo religioso evolucionista (a lo Teilhard de Chardin, al igual que lo reformula el propio Skolimowski en su libro de 1992 *Filosofía viva*, recién traducido al castellano) como un ecohumanismo laico (que es la posición que yo mismo defiendo).

Escribió el joven Marx: "Para Hegel, el punto de partida es el Estado. En una democracia, el punto de partida es el hombre. […] El hombre no está hecho para la ley, sino la ley para el hombre"[85]. Aquí necesitamos *descentrar* para poder decir: el punto de partida es el ser humano (mujeres y varones) ecodependiente en la biosfera. ¿No ha llegado el tiempo de que ecosocialismo y ecofeminismo entablen por fin un diálogo productivo con la *deep ecology?*

De manera que *no un humanismo autodeificante, sino un humanismo de orfandad*. No un humanismo de separación y superación de la naturaleza, sino de asunción de la misma, y de consciente reintegración de lo humano en la naturaleza.

¿QUÉ DERECHO TENEMOS A OCUPARLO TODO, A ACAPARARLO TODO?

¿Cuántas veces, en los últimos decenios, hemos escuchado exhortaciones a un cambio de paradigma? ¿Cuántas veces hemos oído que necesitamos "un nuevo paradigma de desarrollo", "un nuevo paradigma energético" o "un nuevo paradigma económico"? Han sido sin duda numerosas veces, quizá incontables[86].

Ahora bien, suponiendo que tengamos claro que necesitamos un nuevo paradigma cultural en la línea de eso que hemos llamado "humanismo descentrado", ¿cómo aproximar el mundo del *deber ser* al del *ser*? No basta el mero enunciado de buenas intenciones para acercarnos a su realización. De forma clásica para los españoles y españolas, nuestra Constitución liberal de 1812 —la Pepa— establecía en su artículo 6 que "el amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos";

pero no deberíamos confiar en que baste el mero mandato constitucional para que los ciudadanos lleguen a ser justos y benéficos. ¿Qué razones tenemos para desear ese humanismo descentrado? Quiero explorar brevemente dos conjuntos de ellas. Se trata primero de razones de *justicia*, y en segundo lugar de razones de *autoconservación.*

Hoy, la posición especial de *los seres humanos como especie dominante de la biosfera* es innegable (por eso hablamos de Antropoceno) a la vez que ambigua. Pues dominio no implica control ni capacidad de remodelar la biosfera —como sueña la cultura dominante— de acuerdo con "nuestros propios" intereses (las comillas son inevitables, pues quizá, además de decir "Antropoceno", tendríamos que hablar de "Capitaloceno"). Tenemos un fenomenal *problema de aprendiz de brujo…* Nuestra propia posición es extremadamente frágil si la comparamos con otras especies con más posibilidades de futuro —bacterias, algas, hongos, insectos…—. En cierto sentido las bacterias dominan la Tierra, pero en otro la dominamos sin duda los seres humanos.

Bien, dominamos. Dominamos sin duda a los demás animales cercanos a nosotros. Por ejemplo, un cálculo de la biomasa (en peso) de los mamíferos terrestres hoy existentes arroja el resultado siguiente: humanos + ganado y mascotas, 97'11%; seres silvestres, 2'89%.

Los seres humanos representamos el 30'45%... Más de 10 veces lo que suponen los mamíferos salvajes[87]. Y vivimos de espaldas a esa realidad, sumidos en nuestra burbuja cultural, como vivimos de espaldas a tantas otras realidades básicas… Cuando en charlas y debates he pedido a la audiencia que estimaran el porcentaje de esa biomasa de seres silvestres, las estimaciones oscilaban entre 20% y 70%. ¡Así de alejadas están nuestras percepciones de la realidad!

Hay en el mundo, hoy, unos 900.000 búfalos africanos… frente a 1.500 millones de vacas. 200.000 lobos… y más de 400 millones de perros domésticos. 50 millones de pingüinos… y 20.000 millones de gallinas[88]. La pregunta de justicia que hemos de hacernos es: ¿por qué una sola especie se arroga el derecho de tratar así a todas las demás? ¿Cómo se nos ocurre que tenemos derecho a ocuparlo todo, a acapararlo todo?

Y ES QUE ADEMÁS LA DOMINACIÓN NOS SIENTA MAL…

Voy ahora a las razones de autoconservación. Jorge Wagensberg sugiere aforísticamente que es bueno "ganar independencia con respecto a la incertidumbre", en lo que al progreso material se refiere (el motor del progreso moral,

afirma, es la compasión).[89] Es una buena intuición, pero conviene reparar en lo que entraña. "Ganar independencia con respecto a la incertidumbre" quiere decir dominar nuestro entorno, o al menos algunos aspectos del mismo. Pero definir el progreso material en términos de dominación creciente puede inducirnos a olvidar que somos *interdependientes y ecodependientes en un mundo compuesto por sistemas complejos adaptativos*, y que en un mundo así el exceso de dominación es, a la postre, contraproducente: acaba volviéndose contra el mismo dominador.

¿Y eso por qué? Pues porque si se trata de relaciones lineales, más de lo bueno es mejor; pero en cuanto intervienen relaciones no lineales y circuitos de realimentación —como ocurre masivamente en el mundo real compuesto de sistemas complejos adaptativos—, más de lo bueno a menudo empeora la situación. Resulta contraintuitivo para nuestro pensamiento lineal, pero es real como la vida misma…[90] Los ejemplos abundan, sobre todo los referidos al progreso técnico de las sociedades industriales: no hay más que pensar en el uso de combustibles fósiles, o de insecticidas organoclorados como el DDT.

No se puede insistir demasiado sobre la idea básica de que somos *interdependientes y ecodependientes.* Rachel Carson, en su charla de 1963 "Nuestro medio ambiente contaminado" (todo un hito para el desarrollo del movimiento ecologista moderno), expresó de la forma más elocuente esta perspectiva ecológica integrada y la necesidad de tenerla en cuenta en todas nuestras acciones. Lo recuerda John Bellamy Foster: ella escribió que desde el principio de los tiempos biológicos ha existido la interdependencia más íntima posible entre el medio ambiente físico y la vida que este sostiene. Las condiciones de la Tierra joven produjeron la vida; la vida, inmediatamente después, modificó las condiciones de la Tierra, de manera que este único y extraordinario acto de generación espontánea no podía ser repetido. De una forma u otra, la acción y la interacción entre la vida y lo que le rodea ha estado en marcha desde entonces.

Este hecho histórico tiene, creo, un significado más que académico. Una vez lo aceptamos vemos por qué no podemos llevar a cabo con impunidad repetidos asaltos contra el medio ambiente como ahora hacemos. Un estudioso serio sobre la historia de la Tierra sabe que ni la vida ni el mundo físico que la mantiene existen en pequeños compartimentos aislados. Por el contrario, reconoce la extraordinaria unidad entre organismos y medio ambiente. Por esta razón sabe que las sustancias dañinas liberadas en el medio ambiente vuelven con el tiempo para crear problemas a la humanidad[91].

Los jóvenes y los niños, sostenía Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1156a), se rigen por la emoción, viven en el presente y persiguen el placer. Hoy esa descripción tiende a adecuarse a nuestra entera sociedad infantilizada… Pero madurar significa, entre otras cosas, aceptar que no todas las cosas buenas pueden tenerse a la vez. Esto se apoya en una base ontológica profunda: en sistemas complejos, al maximizar una variable, típicamente deprimimos otras.

DOMINACIÓN HUMANA Y DERECHOS DE LA NATURALEZA

Boaventura de Sousa Santos ha llamado la atención sobre un acontecimiento notable: el 15 de marzo de 2017 el Parlamento de Nueva Zelanda aprobó una ley que confiere personalidad jurídica y derechos al río Whanganui, considerado por los maoríes un río sagrado, un ser vivo que asumen como su antepasado:

> Tras 140 años de lucha, los maoríes consiguieron obtener la protección jurídica que buscaban: el río deja de ser un objeto de propiedad y de gestión para ser un sujeto de derechos con nombre propio, que debe ser protegido como tal. A los ojos de la concepción eurocéntrica de la naturaleza, basada en la filosofía de Descartes, esta solución jurídica es una aberración. Un río es un objeto natural y como tal no puede ser sujeto de derechos. Fue precisamente en estos términos que la oposición conservadora cuestionó al primer ministro neozelandés. Si un río no es un ser humano, no tiene cabeza, ni tronco, ni piernas, ¿cómo se le puede atribuir derechos humanos y personalidad jurídica? La respuesta del primer ministro fue dada en forma de contrapregunta. ¿Y una empresa tiene cabeza, tiene tronco, tiene piernas? Si no los tiene, ¿cómo es tan fácil para nosotros atribuirle personalidad jurídica?[92].

Atribuir derechos a un río, una montaña, un ecosistema o un animal no humano no es ninguna aberración jurídica: quiere decir que hay formas de conducta humana que no deseamos tolerar en el futuro, y por tanto se nos insta a transformar nuestra cultura y nuestras prácticas. La cuestión de la dominación es la clave. Una naturaleza a la que se confieren derechos sugiere una drástica reubicación del ser humano en el cosmos: en lugar de un sujeto dominador, enfrentado a un mundo de objetos explotables de forma utilitaria, pasa a ser un sujeto vivo conviviendo con millones de otros seres vivos (cada uno con su propia vida por vivir) en una biosfera que goza de su propia autonomía. Como se sabe, la Constitución de Ecuador de 2008 establece en su artículo 71 que la

naturaleza, concebida como Madre Tierra, es un sujeto de derechos. Autores latinoamericanos como Eduardo Gudynas o Alberto Acosta han explorado estas cuestiones en profundidad[93].

LUCIDEZ, PIEDAD Y SENTIDO DEL HUMOR

Cuando yo tenía 14 o 15 años, y asistía con mi amigo Javier Martín Arrillaga a largas sesiones de cine de "arte y ensayo" en la Filmoteca o en el cine-estudio San Pol de Mar (espero que la memoria no me traicione al evocar ese local ya desaparecido), hacíamos bromas a cuenta de los tópicos que aparecían en los diálogos de muchas películas —por ejemplo, el cine clásico del Hollywood de los años cuarenta y cincuenta—. "Tienes que afrontar la realidad" era uno de nuestros favoritos.

Pues bien: ahora, ya con más de 50 años, me rindo a la verdad de aquel tópico. Hemos de afrontar la realidad, colectiva y también personalmente: no queda otra. Lucidez, dedicar mucho más esfuerzo a comprender que a juzgar, un realismo implacable que rechaza engañarse, que no acepta las drogas del *wishful thinking* y los falsos consuelos. El talante de un Spinoza, pongamos por caso (aquel filósofo de la Stoa desplazado al siglo XVII).

Pero, al mismo tiempo, junto a la lucidez: piedad. Hacia todas las criaturas, que son frágiles y que van a morir. Piedad y cuidado, hasta donde sea posible: pues no tenemos otra opción para esquivar el infierno.

La distancia entre el ideal —cualquier ideal— y su materialización será siempre enorme. Tenemos sobre todo dos buenos recursos para enfrentarnos a esa situación básica: la piedad y el humor. Si no conseguimos canalizar por tales vías nuestro desconcierto y frustración, el resultado puede ser un auténtico desastre, o algo mucho peor que eso —si estamos hablando de ideales políticos—. Lo trágico es que, en política, la dureza habitual de la confrontación —en sociedades patriarcales y clasistas— casi siempre excluye el recurso a la piedad y el humor, que podrían salvarnos.

Le dijo Franz Kafka a Gustav Janouch: en un mundo sin Dios, tener sentido del humor es casi una obligación. A Ramón Fernández Durán le gustaba recordar que, en un mundo tan sombrío como el que estamos habitando, hemos de construir islas de socialismo ecológico, antipatriarcal y alegre. (Y, en sentido contrario, sabemos que Margaret Thatcher ¡no pillaba los chistes! La "guerrera fría" del neoliberalismo estaba radicalmente desprovista de sentido del humor.[94])

POR UN ECOSOCIALISMO FEMINISTA

H. G. Wells decía (en su *Esquema de la historia universal,* 1920) que la historia humana es "una carrera entre la educación y la catástrofe". Evitar la catástrofe no es (solo) la tarea del siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba: se diría que es la tarea de toda la historia humana, desde que el primer australopiteco comenzó a desarrollar la desgraciada clase de conciencia que es la nuestra.

Para el grueso de la Modernidad occidental, emanciparnos *de* la naturaleza (dominándola) ha sido la condición esencial del progreso humano. Pero lo que necesitamos es emanciparnos *en* la naturaleza, en el seno de la Madre Tierra, como los seres ecodependientes e interdependientes que somos. Ursula K. Le Guin cartografía el desquiciado impulso de dominación de la cultura patriarcal dominante: "El hombre civilizado dice: yo soy Yo, yo soy Amo, todo lo demás —lo otro— está fuera, debajo, en el fondo, subordinado. Yo poseo, yo utilizo, yo tanteo, yo exploto, yo controlo. Lo que importa es lo que yo hago. Lo que yo quiero es lo que importa. Yo soy lo que soy, y lo demás es mujeres y tierra salvaje para utilizar como yo crea conveniente"[95].

El ecosocialismo ha de basarse en el trabajo que sostiene la vida, subrayan investigadoras ecofeministas como Ana Isla[96]: el trabajo doméstico, el trabajo campesino, el conocimiento tradicional de las comunidades indígenas y también el trabajo de la naturaleza. Por eso, el ecosocialismo es inviable sin el feminismo. No olvidemos nunca que el patriarcado (que cristalizó hace unos 5.000 años) es 10 veces más viejo que el capitalismo…[97].

Recordemos la idea básica de *dominar nuestro dominio* (dominar no la naturaleza, sino la relación entre naturaleza y humanidad) que otras veces he desarrollado a partir de una reflexión de Walter Benjamin[98]. Pues bien, exactamente la misma idea la formuló Rachel Carson, justo en los orígenes del movimiento ecologista moderno (cuyo nacimiento podemos fechar convencionalmente en 1962, con la publicación del libro de Carson *Silent Spring*): "Aún hablamos en términos de conquista […]. Pienso que estamos frente al reto, como nunca antes la humanidad lo había afrontado, de demostrar nuestra madurez y nuestro dominio —no sobre la naturaleza, sino sobre nosotros mismos—"[99].

Obtener beneficios, nos dice este sistema. Cuidar la vida, replica el ecofeminismo[100]. Con bien común y bienes comunes, insiste el ecosocialismo[101]. Poniendo la economía al servicio de la reproducción de la vida, se nos dirá desde la economía crítica[102]. En el siglo XXI, necesitamos un ecosocialismo feminista.

POR UN ECOSOCIALISMO FEMINISTA

(A)

El socialismo debe ser ecologista porque, como Marx señaló [ya en los "Manuscritos de París" de 1848], la humanidad vive y muere con la naturaleza. Somos naturaleza, y la naturaleza vive en nosotros. Si la naturaleza muere, nosotros morimos. [...] Marx fue también víctima de su momento histórico, olvidó que la relación de la humanidad con la naturaleza es una cuestión de género. Como algunas feministas habían apuntado ya mucho antes de que Marx escribiera sus obras, la identificación de las mujeres con la naturaleza había conducido a su subordinación.

[...] Mientras que [Marx y Engels asumieron que] la división del trabajo en la sociedad industrial era una construcción social —es decir, que la economía no era natural—, la división del trabajo entre sexos sí era natural. [...].

[...] Los ecomarxistas deben dejar de pensar que el trabajo está asociado principalmente, si no exclusivamente, a las relaciones de clase. [...] Marx y Engels identificaron correctamente la emergencia de las relaciones de clase en la dialéctica entre la humanidad y la naturaleza, mediante las cuales los grupos dominantes esclavizaban a los grupos subordinados para expandir sus capacidades productivas y explotar las plusvalías. No obstante, no fueron capaces de ver las relaciones dialécticas entre sexos en la relación de la humanidad con la naturaleza. Tradicionalmente, el trabajo de las mujeres ha tendido a ser físico y a satisfacer las necesidades básicas de la existencia humana. Esto comprende desde la producción de alimentos hasta el trabajo doméstico. La reproducción, evidentemente, está también condicionada por el sexo. Es importante darse cuenta de que el trabajo femenino representa lo que debe ser realizado antes de que las estructuras sociales puedan lograr generar suficientes plusvalías para que la gente consiga alcanzar su potencial. Las mujeres son las generadoras primarias de plusvalías en forma de tiempo social. Esto es lo que Marx no logró teorizar adecuadamente [...].

Debemos aprender a arreglárnoslas para conseguir una sociedad sin clases, pero no podemos pretender una sociedad sin trabajo o sin sexos. Los humanos siempre necesitarán trabajar para garantizar su existencia en el marco de la naturaleza, incluso en el nirvana socialista. La gente debe hacer ciertas cosas para sobrevivir y reproducirse, y si esto no se aborda teórica y políticamente, los políticos socialistas nunca conseguirán afrontar con éxito los temas de la subordinación de la mujer o de la degradación ecológica. [...] La atención de Marx se centró en las dinámicas del capital. Luego el problema del marxismo que se ha desarrollado sobre estas teorías es que ha interpretado la economía capitalista como si fuera la economía, cuando en realidad no es más que un sistema de generación de beneficios, y solo deviene un sistema de aprovisionamiento por defecto. Las economistas feministas dirían, en este sentido, que la economía es, en gran medida, malgasto de tiempo y de recursos,

y que la mayor parte del trabajo real de provisión del sustento se realiza en el marco del hogar y de las comunidades[103].

(B)

Muchos ecologistas critican a Marx por considerarlo un productivista. Tal crítica nos parece completamente equivocada: al hacer la crítica del fetichismo de la mercancía, es justamente Marx quien realiza la crítica más radical a la lógica productivista del capitalismo, la idea de que la producción de más y más mercancías es el objeto fundamental de la economía y de la sociedad. El objetivo del socialismo, explica Marx, no es producir una cantidad infinita de bienes, sino reducir la jornada de trabajo, dar al trabajador tiempo libre para participar de la vida política, estudiar, jugar, amar. Por lo tanto, Marx proporciona las armas para una crítica radical del productivismo [...].

Desde esta perspectiva el reto ecológico que enfrentan las clases subalternas es precisamente lograr subvertir eso que Marx criticó: la lógica individualista y enajenante del capital, la fetichización de la mercancía, con el objetivo de erradicar la cosificación del sujeto y de la naturaleza [...] Es necesario construir una crítica radical a la técnica capitalista, lo cual implica comprender que son también los instrumentos técnicos portadores de la dinámica de devastación ecológica, y ello exige reinventar no solo las relaciones sociales en torno a los instrumentos, sino a los instrumentos mismos. Esta visión asume conscientemente que las fuerzas productivas existentes no son neutras: ellas son capitalistas en su dinámica y su funcionamiento, y por lo tanto son destructoras de la salud de las personas, así como del medio ambiente. Lo que se necesita, por consiguiente, es una visión mucho más radical y profunda de lo que debe ser una revolución socialista. Se trata de transformar no solo las relaciones de producción y las relaciones de propiedad, sino la propia estructura de las fuerzas productivas, la estructura del aparato productivo. Esto es, en nuestra concepción, una de las ideas fundamentales del ecosocialismo.

Hay que aplicar al aparato productivo la misma lógica que Marx pensaba para el aparato de Estado a partir de la experiencia de la Comuna de París, cuando dijo lo siguiente: los trabajadores no pueden apropiarse del aparato del Estado burgués y usarlo al servicio del proletariado, no es posible, porque el aparato del Estado burgués nunca va a estar al servicio de los trabajadores. Entonces, se trata de destruir ese aparato de Estado y crear otro tipo de poder. [...] El ecosocialismo implica una revolución del proceso de producción, de las fuentes energéticas. Es imposible separar la idea de socialismo, de una nueva sociedad, de la idea de nuevas fuentes de energía, en particular del sol — algunos ecosocialistas hablan del comunismo solar, pues entre el calor, la energía del Sol y el socialismo y el comunismo habría una especie de afinidad electiva. [...]

Un cambio radical a favor de la preservación de la vida en el planeta debe ser un cambio social, democrático y comunitario. Y para esto es primordial hacer estallar la cárcel de la

valorización de valor, localizada precisamente en la propiedad privada de los medios de producción y la mercantilización del mundo social y natural, lo cual se expresa en la gestión privada y autoritaria de la sociedad y la naturaleza. La dinámica capitalista de devastación ecológica tiene no solo el vehículo de la técnica, sino también el de la propiedad privada que articula un sistema fundamentado en la gestión privada y enajenada de los recursos. Esto exige un cambio radical en la propiedad y gestión de los recursos que debe avanzar, como lo ejemplifican las luchas en América Latina, hacia la perspectiva de gestión comunitaria y territorial de los recursos. [...]

No basta tampoco transformar el aparato productivo y los modelos de propiedad, es necesario transformar también el patrón de consumo, todo el modo de vida en torno al consumo [...]. Se trata de crear un nuevo modo de consumo y un nuevo modo de vida, basado en la satisfacción de las verdaderas necesidades sociales que es algo completamente diferente de las presuntas y falsas necesidades producidas artificialmente por la publicidad capitalista. De ello se desprende pensar la revolución ecosocialista como una revolución de la vida cotidiana, como una revolución por la abolición de la cultura del dinero impuesta por el capitalismo.

Una reorganización del conjunto de modo de producción y de consumo es necesaria, basada en criterios exteriores al mercado capitalista: las necesidades reales de la población y la defensa del equilibrio ecológico. Esto significa una economía de transición al socialismo, en la cual la propia población —y no las "leyes de mercado" o un Buró Político autoritario— decida, en un proceso de planificación democrática, las prioridades y las inversiones. Esta transición conduciría no solo a un nuevo modo de producción y a una sociedad más igualitaria, más solidaria y más democrática, sino también a un modo de vida alternativo, una nueva civilización ecosocialista más allá del reino del dinero, de los hábitos de consumo artificialmente inducidos por la publicidad, y de la producción al infinito de mercancías inútiles[104].

NOTAS

1. Una primera versión de este texto se publicó como un capítulo de la primera edición de mi libro *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta.* He optado por situarlo en este nuevo marco de reflexión (y, por tanto, las siguientes ediciones de *El socialismo…* ya no incluirán ese capítulo).
2. José David Sacristán de Lama, *La próxima Edad Media*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008, p. 162.
3. John Gray, "El fantasma en el banquete ateo: ¿tenía Nietzsche razón con respecto a la religión?", publicado en el blog *Contrapunto* el 4 de abril de 2014 (http://contrapunto2002.blogspot.com.es/2014/03/el-fantasma-en-la-fiesta-atea-tenia.html). El texto apareció originariamente en *New Statesman*; el libro de Peter Watson es *La edad de la nada*, *op. cit*.
4. Charles Simic, *Mi séquito silencioso*, Vaso Roto, Madrid, 2014, p. 107.
5. Antonio Orihuela, *Esperar sentado* (poesía completa 1992-2012), Eds. de la Baragaña, Palma de Mallorca, 2013, p. 833.

6. He tratado este asunto en varios lugares: entre otros, "Algunas ideas sobre nihilismo, tecnociencia y humanismo", capítulo 5 de *La habitación de Pascal, op. cit.*
7. Como argumenta Peter Watson en la introducción a su estudio *La edad de la nada*, *op. cit*.
8. "¡Maldito sea lo Absoluto!" —una interjección de William James que conviene no perder de vista.
9. Sacristán de Lama, *La próxima Edad Media, op. cit.*, p. 162.
10. Edgar Morin, "Reforma del pensamiento y reforma del ser", entrevista en *Iniciativa Socialista* 63, invierno 2001-2002. Puede consultarse en http://www.inisoc.org/63morin.htm
11. Roberto Fdez. Retamar entrevistado por Víctor Rodríguez Núñez en *La poesía sirve para todo*, Ediciones Unión, La Habana, 2008, p. 134.
12. Baruch de Spinoza, *Ética*, apéndice a la parte primera; en la ed. de Vidal Peña (Editora Nacional, Madrid, 1979), p. 98.
13. Y sin embargo, desembarazados de esas tres supersticiones, deberíamos no desesperar del ser humano y mantenernos erguidos junto a un humilde y trágico humanismo —mal que le pese a John Gray (*El silencio de los animales*, Sexto Piso, Madrid, 2013).
14. Como decía George Orwell: "El progreso no es una ilusión, pero es lento e invariablemente decepcionante. Siempre hay un nuevo tirano esperando para reemplazar al antiguo, por lo general menos malo, pero aun así un tirano. Por consiguiente, pueden defenderse dos puntos de vista. El primero, ¿cómo va a mejorar la naturaleza humana sin cambiar antes el sistema? El segundo, ¿de qué sirve cambiar el sistema sin antes mejorar la naturaleza humana?" (Orwell en su ensayo sobre Dickens, incluido en *Ensayos*, Debate, Barcelona, 2013; citado en *Babelia*, 11 de enero de 2014, p. 7).
15. Es altamente significativo que el resonante anuncio de la "muerte de Dios" lo emita a comienzos del siglo XIX el narrador alemán Jean Paul (1763-1825), compañero generacional de los grandes poetas románticos, en ese texto impresionante que es el *Sermón de que Dios no existe dicho desde la torre del mundo por Cristo muerto*. La poesía moderna nace, con el Romanticismo alemán, en el vacío de sentido que produce la "muerte de Dios" —y de ahí la fortísima tentación de convertirse en un sucedáneo de la religión, que la asalta una y otra vez. Pero tiene que resistir frente a tal tentación. Su vía de avance es la "fidelidad a la Tierra", el rechazo de falsas trascendencias, la aceptación de la finitud humana y el cultivo de lo que podemos llamar un humanismo trágico.
16. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, París, 1997, p. 283.
17. Rafael Argullol entrevistado por Carlos Javier González Serrano, publicado en el blog *El vuelo de la lechuza*, 26 de mayo de 2014 (http://apuntesdelechuza.com/2014/05/26/entrevista-a-rafael-argullol-todo-nuestro-arte-es-una-captacion-de-la-muerte-y-una-protesta-contra-la-muerte/).
18. Importantes consideraciones sobre alienación religiosa y posreligiosa (sobre todo en la forma de fetichismo de la mercancía) en Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016, pp. 39, 143.
19. "Mucha gente ha visto que hacía falta 'cambiar al ser humano'. No hablemos de quienes intentaron hacerlo a la fuerza, y por tanto contra la libertad y la felicidad —incurriendo por el contrario en crímenes sangrientos. Pero quienes lo intentaron con sinceridad en general pensaron que bastaba con cambiar las condiciones externas de los individuos. Ahora bien, las condiciones externas de una persona son, de entrada, las demás personas. Se trata por tanto de una imposibilidad lógica, y de tal error se derivan los mayores dramas del siglo XX. La única solución es la autotransformación libre de cada uno, donde otras personas no intervienen más que para dar consejos sobre la forma de conocer y dirigir la mente de uno". Serge-Christophe Kolm, entrevista "Un bouddhisme profound pour le monde moderne", revista *Aurores* 39, enero de 1984.
20. Esta era una creencia profunda de Jacques Ellul: "El genio del hombre desde hace medio milenio se ha orientado hacia la conquista, la explotación, la grandeza, cuando su vocación era la armonía" (*Ce que je crois*, Grasset, París, 1987, p. 70). El pensador y ensayista francés propuso una *éthique de la non-puissance* (ética de la no-potencia o del no-poder) que yo personalmente sitúo muy cerca de mi propuesta de *ética de la autocontención*. Una buena introducción a su filosofía de la técnica en Josep M. Esquirol, "Jacques Ellul: la lógica del sistema técnico", capítulo 6 de su libro *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011.
21. Para un ser mortal y autoconsciente como es el *anthropos*, salvo autoengaño, ¿cómo no desembocar en un *sentimiento trágico de la vida*, una concepción trágica de la existencia? Perderemos inexorablemente la batalla contra la muerte; y, sin embargo, hay que salir a pelear…
22. "La libertad es el valor central del mundo moderno. Los filósofos que han encontrado sentido a nuestra historia lo han visto como progreso de la libertad que conquista sucesivamente diversos dominios: libertades cívicas y políticas, libertad de pensamiento (y de ahí la ciencia), libertad para el intercambio (y de ahí la economía), libertad de sentir y juzgar, la libertad colectiva que es la democracia, la libertad de consumo para el crecimiento del bienestar, etc. Lo que se libera de esta forma es el individuo. Pero este permanece preso de sus deseos, apegos, impulsos, ilusiones culturales,

procesos mentales inconscientes e incontrolados. Este es el nuevo dominio que ha de conquistar la libertad. Se halla ante este umbral. Pero Occidente es terriblemente ignorante en cuanto a esta nueva conquista del espacio. Tendría que proceder por ensayo y error, tanteos que serían lentos y dolorosos porque este nuevo campo de batalla se sitúa en la sensibilidad misma del ser humano. A menos que se dé cuenta de que hay sabios que le precedieron en este camino nada menos que veinticinco siglos: los budistas avanzados. Los conocimientos psicológicos absolutamente únicos, las posiciones filósoficas radicales, los métodos espirituales extremadamente elaborados, son exactamente aquello que Occidente necesita ahora". Serge-Christophe Kolm, entrevista "Un bouddhisme profound pour le monde moderne", revista *Aurores* 39, enero de 1984.

23. María Zambrano, *Obras completas*, vol. VI (escritos autobiográficos), Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, pp. 719 y 720.
24. John Gray, "El fantasma en el banquete ateo: ¿tenía Nietzsche razón con respecto a la religión?", cit.
25. Edgar Morin, *La mente bien ordenada,* Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 128.
26. Esto ha sido vivido con intensidad en muchas culturas de cazadores-recolectores. Así, "desde el punto de vista de las interconexiones, un tema dominante de todas las culturas nativas [norte] americanas es el de la relación o serie de relaciones que se extienden a ámbitos cada vez más extensos; las relaciones con la familia inmediata se extienden a toda la familia, a la banda o grupo, y al clan, y al grupo tribal; y las relaciones no se detienen ahí, sino que se extienden hasta abarcar y relacionar todo el entorno: se extienden al país, a las plantas, y a las nubes, los elementos, los cielos y las estrellas, y en último término esas relaciones que el indio expresa y vive se extienden, abarcándolo, al universo entero". Frances Densmore, "Teton Sioux music" (1918), citado en Joseph Epes Brown, *Animales del alma. Animales sagrados de los Oglala Sioux,* Olañeta, Palma de Mallorca, 1994, p. 35.
27. *Mitakuye Oyasin* (que significa "todos estamos emparentados" o "todos son mis hermanos") es una frase tradicional Lakota Sioux, utilizada como apertura en muchas oraciones y canciones Lakota, que nos remite a esa conciencia de interconexión y vínculo universal.
28. Explica Jean d'Ormesson que en la prosa de Diderot late la convicción de que "todos los seres circulan unos en otros [...]. Todo es un flujo perpetuo [...]. Más o menos, todo animal es un ser humano, en parte; todo mineral es, de alguna forma, una planta, y todo vegetal tiene algo que ver con el reino animal [...]. No hay más que un individuo, que es el Todo. Nacer, vivir y morir es cambiar de forma". Jean d'Ormesson, *Une autre histoire de la littérature française,* Nil Éditions, París, 1997, pp. 149-150.
29. Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo (teoría, crítica y perspectivas), op. cit.*, p. 69. El planteamiento de subsistencia se desarrolla con cierta extensión en el capítulo 10 de este libro: Mies, "La necesidad de un nuevo proyecto: el planteamiento de subsistencia", pp. 465-500.
30. Sebastião Salgado, *De mi tierra a la Tierra (memorias),* La Fábrica, Madrid, 2016, pp. 110 y 149.
31. Véase Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Revista de Occidente, Madrid 1965. (El original alemán es de 1949.) Una brillante actualización de la propuesta de una ética de la compasión en Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona, 2011.
32. Se hallarán sugerencias muy pertinentes en el texto de Michael Löwy "Por una ética ecosocialista", capítulo de su libro *Ecosocialismo,* El Colectivo/ Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2011 (editado también en España un año después).
33. Vicente Verdú, "La confusión ilumina, la claridad mata", *El País,* 4 de marzo de 2010.
34. Javier Echeverría, *Ciencia del bien y del mal,* Herder, Barcelona, 2007, p. 37.
35. La ingesta excesiva (consumo promedio de unos 10 g. al día en Gran Bretaña, cuando no debería superar los 5 g.), en condiciones ambientales de abundancia de sal, indudablemente nos enferma (hipertensión, infartos de miocardio, accidentes cerebrovasculares, enfermedades renales, etc.).
36. Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality*, , MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982. En nuestro país, Javier Echeverría y J. Francisco Álvarez andan estos últimos años formulando propuestas en esta dirección, y preparan un libro conjunto sobre la racionalidad valorativa (*El tejido de la racionalidad*, de próxima publicación).
37. Lo cuenta Jean-Claude Carrière en *El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero,* Lumen, Barcelona, 2000, p. 95.
38. "La vida humana es imposible. Pero solo la desgracia logra que lo sintamos", escribió Simone Weil en una anotación de *La gravedad y la gracia* que cita José Luis Gallero en "Simone Weil (1909-1943)", *El Estado Mental,* 4 de octubre de 2014 (https://elestadomental.com/diario/simone-weil-1909-1943?gac=prevnext).
39. Puede consultarse en http://vientosur.info/spip/spip.php?article6968, donde fue publicado el 19 de julio de 2012.
40. Remito a mi texto "De una cultura de la *hybris* a una cultura de la autocontención", capítulo 9 de *Interdependientes y ecodependientes,* Proteus, Barcelona, 2012. Una versión anterior del texto puede

descargarse en: http://www.ecomilenio.es/wp-content/uploads/2012/03/24-Impulsores-culturales-web.pdf

41. Asunto que abordo en otro capítulo de *Interdependientes y ecodependientes*, el número 4 (titulado "Acerca de la condición humana").
42. Les recomiendo sobre este asunto la reflexión del gran Terry Eagleton —un pensador marxista y cristiano—: *Sobre el mal* (Península, Barcelona, 2010).
43. Max Horkheimer, "Sobre la duda" (1969), en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 30.
44. Horkheimer, ibíd.
45. Según la leyenda, el joven Siddharta (que luego será Buda, el Iluminado) descubre la vulnerabilidad humana en tres encuentros dramáticos (un anciano, un enfermo y un cadáver), que resultan sumamente traumáticos para un príncipe criado "entre algodones". Su esfuerzo se orientará a superar esos males intrínsecos a la condición humana (y que afectan en realidad a todas las criaturas vivas). Se tratará de reconstruir esta para minimizar la *dukkha* (el sufrimiento). *Dukkha* suele traducirse por "la existencia es sufrimiento". Pero —nos sugiere Karen Armstrong— una traducción quizá mejor sería "la existencia está mal colocada": hay algo equivocado, incompleto o insatisfactorio en casi cualquier situación. Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, *op. cit.*, p. 78.
46. "Los dos filósofos que influyeron decisivamente en los comienzos de la teoría crítica fueron Schopenhauer y Marx". M.H., "La teoría crítica, ayer y hoy" (1969), en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona 1986, p. 55.
47. Véase por ejemplo J. L. Molinuevo, "El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer", *Revista de Filosofía* 1, 3ª época, Universidad Complutense de Madrid, 1987-88.
48. Horkheimer, "Sobre la duda", *op. cit.*, p. 61. Para Schopenhauer la historia del pecado original en el Antiguo Testamento "a mis ojos es la única verdad metafísica de toda la Biblia, aun cuando se presenta allí bajo el velo de la alegoría. Porque nuestra existencia a nada se parece tanto como a la consecuencia de una falta y de un deseo culpable" (Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid 2005, p. 124). Resume Carlos Javier González Serrano: "Schopenhauer critica al reformador Pelagio en tanto que este considera el pecado original como un dogma vano e innecesario (el niño viene al mundo sin mácula alguna, sin culpa), mientras que el pensador de Dánzig asegura que el recién nacido porta ya la 'primera caída', la marca del motor del mundo: la voluntad de vivir a través de su mecanismo más devastador, el acto sexual. Pero la verdadera culpa no la encontramos en el querer, sino en el querer "consciente" (con conocimiento) del que solo el hombre es capaz: la satisfacción del deseo sexual nos condena a repetir eternamente un ciclo que se desarrolla entre dolores y culmina con la muerte. Por eso considera Schopenhauer a Adán como el representante de la voluntad de vivir y portador del pecado original, mientras que Cristo constituiría el adalid de su negación. Observamos entonces que la inauguración de cualquier vida se halla preñada de tal pecado, revelando la maldad radical que porta la raíz de toda existencia. En el capítulo 46 ("De la futilidad y el sufrimiento de la vida") del segundo volumen del *Mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer explica que 'al despertar a la vida desde la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra como individuo en un mundo infinito e ilimitado, entre innumerables individuos que se esfuerzan por lograr algo, sufren y cometen errores; y la voluntad corre hacia su antigua inconsciencia como si se viera urgida por un inquietante sueño. Pero hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus aspiraciones inagotables y cada deseo satisfecho alumbra uno nuevo'". González Serrano, "Destino humano y providencia (II): necesidad de sentido (Schopenhauer, Montaigne, Shakespeare y Gracián)", publicado en el blog *El vuelo de la lechuza*, 4 de julio de 2011 (http://apuntesdelechuza.com/2011/07/04/destino-humano-y-providencia-ii-necesidad-de-sentido-schopenhauer-montaigne-shakespeare-y-gracian/).
49. Horkheimer, en una carta de 1949, manifestaba a su amigo Theodor W. Adorno "cuánto me admira que aquellos padres barbudos", vale decir Marx y Engels, fueran tan ajenos a la idea de la compasión y del duelo (*Gesammelte Schriften* vol. XVIII, epistolario 1949-1973, Fischer Verlag, Francfort del Meno 1996, p. 50; citado por Juan José Sánchez en su introducción a M. H., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 38.)
50. Leszek Kolakowski, *Dios no nos debe nada*, Herder, Barcelona, 1996, p. 223.
    Para Agustín de Hipona, es la gracia de Cristo la que proporciona la fuerza de voluntad para llevar a la práctica los mandamientos divinos, y de hecho no existen buenas obras al margen de la gracia divina. Pelagio, por el contrario, pensaba que podemos obrar bien por nosotros mismos, sin necesidad de auxilio divino. Pelagio discutió la idea de que los humanos pudiesen ser condenados al tormento eterno del infierno por hacer algo —el pecado— que en realidad no estaba en su mano evitar. Identificó esta creencia con ideas típicas del maniqueísmo como el fatalismo y la predestinación, ajenas al concepto de libre albedrío. De acuerdo con los pelagianos, estos restos de creencia fatalista se apreciaban especialmente en las enseñanzas de San Agustín sobre la caída de Adán (que

todavía no eran de general aceptación dentro del cristianismo en el momento de iniciarse la confrontación entre ambos, hacia el año 410). Pelagio y sus seguidores defendían que la humanidad era capaz de evitar el pecado, y que la elección de obedecer los mandamientos de Dios era responsabilidad de cada persona. Comenta Kolakovski: "Según este punto de vista [más o menos agustiniano] nuestra modernidad es fundamentalmente pelagiana y esto incluye la esperanza de Prometeo en una ciudad humana perfecta, sin maldad. Es una creencia en la redención hecha por el ser humano. Observar con recelo la imagen pelagiana del ser humano sin duda se justifica después de los desastres espectaculares que los sueños utópicos han traído a la civilización europea de nuestro siglo, y es plausible percibir un síntoma de orgullo mórbido en la voluntad utópica". (*Dios no nos debe nada*, p. 223).

51. Lewis Mumford, *El mito de la máquina, 1. Técnica y evolución humana*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2010, p. 22.
52. Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución,* Paidós, Barcelona 2012, pp. 35-36.
53. Manuel Sacristán, "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa, op. cit*., p. 10.
54. Manuel Sacristán en *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas, op. cit.*, p. 66.
55. En una reflexión que parte de Galvano della Volpe, Francisco Fernádez Buey señala que el autor italiano "fue de los marxistas que pensaron que el cine se había convertido en el arte por excelencia del siglo XX y, desde esta perspectiva, indagaba él acerca de qué poética realista podía considerarse más apropiada para un marxismo renovador, como lo era el italiano de entonces, para un marxismo a la altura de los nuevos tiempos del deshielo. Me preguntaba yo [...] si la peculiar versión marxista de la poética del realismo, sin abandonar su preocupación sustancial por el trabajo, por la lucha entre las clases y por la vida de los trabajadores, no habría obtenido mayor beneficio del que obtuvo la corriente dominante poniendo más atención en el pesimismo de Leopardi o en lo que sugiere Rimbaud en su poema 'Obreros' (donde, al captar el ambiente de los barrios periféricos, dice aquello de 'era más triste que un duelo' y grita su deseo de que 'ese brazo endurecido no siga arrastrando una imagen querida'), en vez de ponerlo, como se hizo habitualmente, en las repeticiones del modelo decimonónico de Balzac o en la forzada disyuntiva lukacsiana entre Thomas Mann y Kafka. Con el paso del tiempo, y reflexionando sobre lo que ha ocurrido en estas tres últimas décadas, no me cabe duda de que una poética inspirada en el pesimismo de Leopardi y en las imágenes de Rimbaud y de Kafka habría sido revolucionariamente más realista que la poética lukacsiana del realismo social. Así lo ha sugerido también, hace unos años, el crítico británico John Berger (otro amante del cine y guionista él mismo de varias películas de Tanner) en un hermoso ensayo en el que argumenta convincentemente que el pesimismo leopardiano no tiene por qué liquidar las ilusiones de quienes aspiran a cambiar el mundo de base, sino todo lo contrario. De manera que no me parece descabellado pensar ahora que la poética del realismo habría salido ganando si hubiera puesto a dialogar a Marx con Leopardi (y con Hölderlin y con Dostoievski)". Francisco Fernández Buey, "Una nota sobre marxismo, poética y cine", *Rebelión*, 29 de agosto de 2005 (http://www.rebelion.org/noticia.php?id=19441).
56. Francisco Fernández Buey entrevistado por Miguel Ángel Jiménez González, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* 120, Madrid 2012/13, p. 15.
57. Este es un debate abierto desde hace años con mi amigo Paco Puche, que tiende al optimismo antropológico. Encuentra fundamentos de esperanza en las constataciones siguientes: "Somos seres vivos, por tanto hechos para mantener y perpetuar la vida. Tenemos un *saber vital y genético* que nos empuja a ello. Basta con escucharnos.
    Somos seres ecosistémicos. Estamos vinculados de forma inevitable al resto de los seres vivos y a la materia inerte, con los que hemos coevolucionado y de los que dependemos. Tenemos un *saber intuitivo*. Basta con quedarnos un día sin agua para refrescar esta memoria.
    Somos seres sociales desde que nacemos, y lo seguimos siendo en el lenguaje, en el trabajo y en el amor. Tenemos un *saber cooperativo*. Basta con estar atento y dejarse acariciar.
    Somos seres éticos. Nos preguntamos por lo que es bueno y malo. Tenemos un *saber benefactor*. Basta con dejar operar a las neuronas espejo.
    Somos seres políticos. Tendemos a ocuparnos del bien común. Es el *saber democrático.* Bastaría con propiciar la democracia en todos los ámbitos.
    Somos seres resilientes. Nos adaptamos con relativa facilidad al medio. Es el *saber indígena y campesino*. Bastaría con proteger estas sociedades y sus saberes y tomar buena nota.
    Somos seres racionales y observadores. Podemos usar la lógica y la experiencia. Es el *saber científico.* Basta con tomarlo modestamente, no como una religión. Según Damasio, la razón pura no existe, entraña siempre sentimiento [...]

Somos seres vinculados, tendemos a sintetizar y a ver las totalidades que habitan el mundo. Es *saber holístico, un saber complejo* (*complexus*, voz latina que quiere decir 'lo que está tejido conjuntamente'). Basta con indagar las pautas que conectan.
Somos seres curiosos, queremos ir más allá de la ya indagado. Es el *saber consiliente,* que es *un saber poético.* Bastaría con tratar de juntar los distintos saberes. [...] Claro está que no podemos olvidar que somos también *Homo demens* y *stultus* por lo que la tragedia se esconde detrás de cada esquina y que —y esto es lo peor- somos la única especie con capacidad autodestructiva ¡ay! y esto solo desde hace menos de setenta años. Por eso estamos como estamos…". (Paco Puche, *Lecturas impertinentes III*, Eds. del Genal, Málaga 2016, pp. 105-106). El matiz que habría que añadir es el siguiente: todos o casi todos estos rasgos antropológicos son *ambiguos,* y no inequívocamente positivos. Por ejemplo, es cierto que somos campeones de la cooperación: pero podemos cooperar con gran eficacia para hacer el mal. Es cierto que las neuronas espejo son la base fisiológica de la empatía: pero el torturador necesita empatizar con su víctima para saber cómo infligirle el máximo dolor posible. Es cierto que somos seres políticos; pero la democracia es solo una entre otras opciones de organización política. Y así sucesivamente.

58. José I. González Faus, "El naufragio de la izquierda", *Cuadernos de Cristianisme i Justícia*, 177, Barcelona 2011.
59. Max Horkheimer, "Sobre la duda" (1969), en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social,* Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 31.
60. Max Horkheimer, "La función de la teología en la sociedad" (1969), en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (edición de Juan José Sánchez), Trotta, Madrid, 2000, p. 157.
61. Vale la pena citar aquí más por extenso a Albiac en aquella entrevista: "Los humanos son los únicos animales mortales. Los únicos que conocen su propia muerte. Ahora bien, un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay a su alrededor. Es la pregunta de Freud, sobre todo entre los años 1914 y 1920, entre los artículos sobre la Gran Guerra y *Más allá del principio del placer*. La pulsión básica humana es la de matar como es absolutamente inevitable que sea la pulsión de un animal que se sabe mortal. Todo el entramado de representaciones simbólicas que lo rodean está hecho para desplazar esa negrura a espacios razonablemente incruentos. Los que nos dedicamos a la filosofía sabemos que eso tiene el modelo maravilloso de transformación de la muerte y la negrura en belleza que ofrece la tragedia griega, y que toda la obra de Platón sería completamente impensable sin Sófocles. Algo sobre lo que siempre insisto a mis alumnos: 'Lean primero a Sófocles, —les digo—, de lo contrario no van a entender nada'. ¿El mundo es negro? La subjetividad humana es negra. Es la permanente tensión de contener al monstruo, pero el monstruo está ahí y probablemente la mayor ingenuidad que podamos cometer es pensar que, en algún momento, desplazaremos al monstruo. Y no; él será siempre la esencia de nuestra mente y todos los muros de contención que coloquemos serán extremadamente frágiles y tendremos que estar constantemente rehaciéndolos…", Gabriel Albiac, entrevista en *Filosofía Hoy* 50, invierno de 2015-2016, pp. 11-12 (https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-76765/ALBIAC.pdf).
62. Citado por José Jiménez Lozano, *Los cuadernos de Rembrandt,* Pre-Textos, Valencia, 2010, p. 134. El mismo Jiménez Lozano señala que "nuestra actitud ante las víctimas —Simone Weil diría ante 'los seres de desgracia'— mide toda ideología y toda práctica, la política, la literatura y todo lo demás; y mide en nosotros mismos nuestra entidad intelectual y moral" (p. 90).
63. Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo,* Público, Madrid, 2009, p. 51.
64. Max Horkheimer, "Lo que llamamos *sentido* desaparecerá" (1970), en *Anhelo de justicia*, *op. cit.*, p. 194.
65. Max Horkheimer, "Immanuel Kant -zum 150 Todestag", en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Fischer Verlag, Francfort del Meno, 1996, p. 40; citado por Juan José Sánchez en su introducción a M. H., *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión,* Trotta, Madrid, 2000, p. 39.
66. Max Horkheimer, "El anhelo de lo totalmente otro" (1970), en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión, op. cit.*, p. 173.
67. Cf. Horkheimer, "Lo que llamamos *sentido* desaparecerá" (1970), en *Anhelo de justicia*, *op. cit.*, p. 193.
68. Una vía interesante —la mejor que yo conozco— para fundamentar de forma no teológica de la moral se hallará en Ernst Tugendhat, "El problema de una moral autónoma", capítulo 4 de *Antropología en vez de metafísica,* Gedisa, Barcelona, 2008. *Grosso modo,* la vía de Tugendhat amplía una forma peculiar de contractualismo con la moral de la compasión de Schopenhauer.
69. *Del sentimiento trágico de la vida,* en *Obras completas*, vol. VII, p. 209 (ed. Escelicer, Madrid 1966-1971, nueve volúmenes).
70. Juan Ramón Jiménez, *Y para recordar por qué he venido,* Pre-Textos, Valencia, 1990, p. 113.
71. Gianni Vattimo en Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena,* Herder, Barcelona, 2012, p. 50.

72. Véase Francisco Fernández Buey, introducción a su edición de Bartolomé de las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999, pp. 18-23.
73. Boaventura de Sousa Santos, "La incertidumbre, entre el miedo y la esperanza", *El Viejo Topo*, 346, noviembre de 2016, pp. 51-52.
74. Eduardo Subirats, "Para salir de una edad oscura", *El Viejo Topo*, Barcelona, 2016, p. 64.
75. Pedimos al mundo árabe una nueva Ilustración, de la que pueda surgir un islam democrático y progresista. Al mismo tiempo, en nuestras sociedades, los valores de la Ilustración son —cada vez más— apenas retórica inoperante, aplastados bajo la avalancha de la basura mediática, el consumismo nihilista y la degeneración de la democracia.
76. Los humanistas del Renacimiento, escribe John Carroll, "intentaron sustituir a Dios por el hombre, colocar al hombre en el centro del universo, deificarlo" (*Humanism: The Rebirth and Wreck of Western Culture*, Fontana, Londres, 1993, prólogo). "Su ambición era nada menos que fundar en la Tierra un orden enteramente humano que pudiera erigirse tan solo con la capacidad y los recursos humanos" (Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna*, FCE, México DF, 2005, p. 30).
77. Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, *op. cit.*, p. 19.
78. Por eso hay quien piensa que "humanismo no antropocéntrico" es una contradicción en los términos: "A grandes rasgos, como bien apuntó Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* y en otros textos, la metafísica occidental, por lo menos la dominante (podríamos considerar excepcional el caso, por ejemplo, de Baruch Spinoza), se caracteriza por el desprecio de todo lo terrenal o mundano frente a lo ideal o inteligible, que constituye el lugar del Ser. De este esquema, el esquema inteligible/sensible o, en suma, ser/no-ser, se desprenden un conjunto de dicotomías concatenadas que hoy continúan vigentes aunque seriamente comprometidas: teoría/ práctica, verdad/mentira, masculino/femenino, universal/particular, bueno/malo, racional/sensible, cultural/natural, y así sucesivamente, incluyendo la dicotomía que aquí más nos interesa: humano/animal. [...] El mundo moderno-colonial (Ávila, 2014; Dussel, 1992, 2000; Mignolo, 2000), que se constituye con el encuentro, saqueo y ocupación de Abya Yala, luego llamada América, universalizará la metafísica y, progresivamente, pondrá en el centro al Hombre. [...] Lo humano es, en primer lugar, racionalidad autónoma y creadora, pero también, ante todo, un ideal de sujeto masculino, propietario, cuerdo, letrado, blanco, sano y heterosexual (pensemos en el Vitruvio de Da Vinci). Es a esta historia a la que llamamos humanismo. El humanismo es antropocentrismo, pero hay quienes no se percatan de ello y conservando taras humanistas pretenden superar el antropocentrismo. Quisiera reiterar aquí un aspecto crucial: el Hombre del humanismo es el mismo soberano de la familia nuclear heterosexual y del sistema de género moderno-colonial, es el educado ciudadano con derechos, deberes y dignidad, es el ideal de la piel blanca y el cristiano piadoso (sea religioso o no). El humanismo es antropocentrismo, pero también sexismo, heterosexismo, racismo, etnocentrismo, clasismo, etcétera. Es perfectamente viable aseverar que el Hombre, en tanto ideal normativo, constituye un lugar de resonancia de múltiples posiciones de privilegio…", Iván Darío Ávila Gaitán, "De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa", en Iván Darío Ávila Gaitán (Comp.), *La cuestión animal(ista)*, Eds. Desde Abajo, Bogotá, 2016, pp. 50-51. Ya ven ustedes: según esta manera de echarlo todo junto y revuelto en la olla, el humanismo es indisociable del antropocentrismo, el sexismo, el heterosexismo, el racismo, el etnocentrismo, el clasismo y el especismo. En fin… Solo falta añadir que no hay humanista que no vote a Marine Le Pen y Donald Trump.
79. Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1994, p. 178.
80. A propósito del narcisismo de especie que nos caracteriza y el humanismo descentrado que necesitamos, recuerdo este texto de Paul Kingsnorth: "Robert Graves, en su manifiesto poético *La Diosa Blanca*, escribió que la función de la poesía moderna era dejar al descubierto los resultados de la ruptura del ser humano con el resto de la naturaleza: 'En un tiempo esta era una advertencia al hombre de que debía mantenerse en armonía con la familia de criaturas vivientes entre las cuales había nacido, [...] ahora es un recordatorio de que no ha tenido en cuenta su advertencia, ha puesto la casa patas arriba con sus caprichosos experimentos en la filosofía, la ciencia y la industria y se ha arruinado a sí mismo y a su familia'.
    Si esto es cierto para la poesía, también lo es para la ficción. A lo mejor, dentro de un siglo, con el nivel del mar subiendo, algunos de los críticos literarios aferrados todavía a sus posiciones vean el trabajo de los escritores de hoy como un provechoso registro histórico de la locura de nuestra sociedad. Dado que nos hemos aislado de todo lo demás que vive y dado que creemos que no vive, hemos acabado hablando solo de nosotros. Hemos puesto fin a lo que Thomas Berry llamaba 'la gran conversación' entre los seres humanos y las otras formas de vida. Nos hemos vuelto cada vez más narcisistas, sepultados en nuestras ciudades, mirando nuestras pantallas, viendo el reflejo de nuestras caras y nuestras mentes, y creyendo que esto es todo lo que hay. Ahí fuera los bosques se desploman, el hielo se deshace, los corales se mueren

y las extinciones se suceden; pero seguimos escribiéndonos cartas de amor a nosotros mismos, ajenos.
¿Cómo sería la alternativa? Tal vez los poetas puedan verlo mejor que los novelistas. Robinson Jeffers, un poeta de los acantilados de California, dedicó su vida a transcribir la canción del mundo vivo y a adecuarla al oído humano. Terminó su poema *Carmel Point* con una receta: 'Debemos descentrarnos de nosotros mismos:/ Debemos deshumanizar un poco nuestras opiniones y tener confianza/ Como la roca y el océano de los que estamos hechos'.
La crisis ecológica que hemos engendrado 'deshumanizará' nuestros puntos de vista por nosotros, tanto si nos gusta como si no. No es probable que las nociones de que solo importan los seres humanos, o de que son ellos quienes tienen el control, incluso de sí mismos, sobrevivan a este siglo. Este podría ser un buen momento para que los escritores adquieran confianza como la roca y el océano y empiecen a escribir sobre la roca y el océano como si ambos jugaran un papel fundamental…" Paul Kingsnorth, "Somos si la naturaleza es", en el blog http://civalleroyplaza.blogspot.com.es/2016/10/somos-si-la-naturaleza-es.html , publicado el 24 de octubre de 2016. Originalmente en *The Guardian*, con el título "The Call of the Wild".

81. Rosi Braidotti, "El humanismo del futuro no será europeo" (entrevista a cargo de Enric Puig Punyet), *La maleta de Portbou*, 16, Barcelona, marzo-abril 2016, p. 84.
82. En la misma entrevista recién citada se queja Braidotti de que "las humanidades han dejado relativamente de lado a Darwin".
83. Para una exposición amplia de sus posiciones véase Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2016.
84. Citado en Henryk Skolimowski, "On the Origin of Eco-Philosophy", *The Trumpeter (Journal of Ecosophy)* vol. 17, núm. 1, 1990 (http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/511/866). Véase también Skolimowski, *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*, *op. cit.*, p. 330.
85. Citado por Dwight MacDonald, *La raíz es el hombre. Radicales contra progresistas* [1953], Ediciones el Salmón, Madrid, 2017, p. 188.
86. Así, por ejemplo, la primera de las RECOMENDACIONES con que concluye el Informe sobre sostenibilidad en España elaborado desde la Fundación Alternativas en 2017 es la de un *nuevo paradigma de desarrollo:* "Las crisis sociales, económicas y ambientales en las que la humanidad vive inmersa son síntomas de que el actual sistema económico predominante no funciona ni para las personas ni para el planeta. Se hace necesario el transitar hacia un nuevo paradigma de desarrollo económico y social que tenga en cuenta tanto los limitados recursos naturales del planeta como la necesidad de asegurar el bienestar de todos los que lo habitan. Identificar medidas necesarias más allá de las tecnológicas y mecanismos de mercado que son preponderantes en la actualidad pero que han tenido resultados muy limitados. La participación pública en la gestión de los bienes comunes debe reforzarse. En este marco, se deben adoptar e implantar iniciativas globales para cambiar los actuales patrones de producción y consumo, en particular con respecto al uso de plásticos y otros compuestos químicos, el uso de materiales metálicos y no metálicos y madera para la construcción. Además, se debe aumentar las tasas de reciclaje de todos los materiales, que en muchos casos aún se sitúan aún a niveles mínimos. Además, debe fomentarse la reutilización de materiales. El mix energético mundial debe estar basado mayoritariamente en el uso de fuentes de energía renovable y se deben multiplicar los esfuerzos en ahorro y eficiencia energética para que el mundo tenga alguna posibilidad de cumplir con el compromiso adquirido bajo el Acuerdo de París de cambio climático…", Ana Belén Sánchez (coord.), *Informe sobre sostenibilidad en España 2017. Cambio de rumbo, tiempo de acción*, Fund. Alternativas, Madrid, 2017, p. 133 (http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/publicaciones_archivos/077fb18eedb415843e149afe59386c41.pdf).
87. Según otro cálculo, en la actualidad *más de nueve de cada diez grandes animales del mundo* (es decir, los que pesan más de unos pocos kilogramos) *o bien son seres humanos, o bien animales domesticados*. Las grandes cifras son: unos 700 millones de toneladas de biomasa de animales grandes domesticados, 300 millones de toneladas de seres humanos, y apenas 100 millones de toneladas de animales grandes silvestres. Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, *op. cit.*, p. 88.
88. Ibíd., p. 87.
89. Jorge Wagensberg, "El progreso en aforismos", *Babelia*, 31 de enero de 2015.
90. Lo he analizado con detalle en Jorge Riechmann, "Hacia una teoría de la racionalidad ecológica", capítulo 2 de *La habitación de Pascal*, *op. cit*.
91. John Bellamy Foster, "La crisis del Antropoceno", en *sin permiso*, 30 de junio de 2017; http://www.sinpermiso.info/textos/la-crisis-del-antropoceno . Se trata del prólogo al libro de Ian Angus *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (Monthly Review Press, 2016).
92. Boaventura de Sousa Santos, "Para una sociología de las emergencias", *Público*, 15 de julio de 2017. El pensador portugués continúa así su razonamiento: "Lo que está ante nosotros es la emergencia del reconocimiento jurídico de una entidad a la que subyace una concepción de naturaleza diferente

de la concepción cartesiana que la modernidad occidental naturalizó como la única concepción posible. Inicialmente, esta concepción estaba lejos de ser consensual. Basta recodar a Spinoza, su distinción entre *natura naturata* y *natura naturans*, y su teología basada en la idea *Deus sive natura* (Dios, o sea, la naturaleza). La concepción spinozista tiene afinidades de familia con la concepción de naturaleza de los pueblos indígenas, no solo en Oceanía sino también en las Américas. Estos últimos consideran la naturaleza como *Pachamama,* Madre Tierra, y defienden que la naturaleza no nos pertenece: nosotros pertenecemos a la naturaleza. La concepción spinozista fue suprimida porque solo la concepción cartesiana permitía concebir a la naturaleza como un recurso natural, transformarla en un objeto incondicionalmente disponible para la explotación de los humanos. Al final esta era una de las grandes razones, sino la mayor razón, de la expansión colonial, y la mejor justificación para la apropiación no negociada y violenta de las riquezas del Nuevo Mundo. Y para que la apropiación y la violencia fuesen plenas, los propios pueblos indígenas fueron considerados parte de la naturaleza. Fue necesaria una encíclica papal *(Sublimis Deus,* del Papa Paulo III en 1537) para garantizar que los indios tenían alma, una garantía menos generosa de lo que puede parecer, toda vez que se destinaba a justificar la evangelización (si los indios no tuviesen alma, ¿cómo pretender salvarlos?)". http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2017/07/15/para-una-sociologia-de-las-emergencias/

93. Escribe Acosta: "La Naturaleza fue y sigue transformada en recursos naturales e incluso en 'capital natural' a ser explotado, domado y controlado. Cuando, en realidad, la Naturaleza hasta podría existir sin seres humanos… Para enfrentar este añejo mensaje fundado en el profundo divorcio de la economía y la Naturaleza, hay que rescatar las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad que exige una nueva ética para organizar la vida. Se precisa reconocer los límites físicos del desarrollo convencional. Para ello, los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas. El crecimiento económico es apenas un medio, no un fin.
Estos planteamientos señalan con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida en tanto respeta la Naturaleza. En la Constitución ecuatoriana del año 2008, se dio un paso sustantivo al reconocer Derechos de la Naturaleza y sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida. Igualmente trascendente fue la incorporación del término Pachamama, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.
[…] Para abolir la esclavitud [humana] se requería que se reconozca 'el derecho de tener derechos' y se requería también un esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos. La liberación de la Naturaleza de la condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad exige un esfuerzo político que reconozca a la Naturaleza como sujeto de derechos. Esto es fundamental si aceptamos —como afirmaba Arnes Naess, padre de la ecología profunda— que *todos los seres vivos tienen el mismo valor*. Este esfuerzo político empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia. Dotarle de derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto como parte del proceso centenario de ampliación de los sujetos de derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo. Lo central de los Derechos de la Naturaleza, según Leimbacher, enfatiza en el 'derecho a la existencia' de los propios seres humanos…", Alberto Acosta, "Solo imaginando otros mundos se cambiará este. Reflexiones sobre el Buen Vivir", en *Revista Sustentabilidades* 2, 2010. Puede consultarse en http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/AcostaReflexionesBuenVivir.pdf
94. "Lo que no tenía era sentido del humor. Creo que no sabía ni lo que era. Uno intentaba contarle un chiste, normalmente un chiste político, y al final ella preguntaba: "¿Pero por qué ha hecho eso…?", y se cargaba el chiste. A veces soltaba alguna risita. Una vez le conté una cosa que le había dicho Geoffrey Howe a su chófer en una ocasión que iban a recibir a Hastings Banda, que llegaba en avión desde Malaui. Banda ocupaba todos los cargos en su país, y Geoffrey Howe dijo: "Es una banda de un solo miembro". Con eso ella sí se rió un poco. Dijo: "¡Oh, ja, ja, qué divertido!" Pero no pasó de ahí. Era una mujer muy seria". Denis Olver, chófer de Margaret Thatcher durante sus años de gobierno, en *El País,* 22 de diciembre de 2013. Puede consultarse en http://elpais.com/elpais/2013/12/20/gente/1387557224_393951.html
95. Ursula K. Le Guin, "Women/ Wildness", en Judith Plant (ed.), *Healing the Wounds .The Promise of Ecofeminism,* New Society, Filadelfia, 1989, p. 45.
96. Ana Isla, "Crítica al desarrollo sustentable", ponencia en el IV Congreso Venezolano de Diversidad Biológica, Universidad Bolivariana de Venezuela, sede Falcón, 23 a 26 de junio de 2013.
97. *Patriarcado* tiene un significado tradicional estricto: designa el sistema —históricamente derivado de las legislaciones griega y romana— en el que el cabeza de familia de una unidad domestica tenía un poder legal y económico absoluto sobre los otros miembros —tanto mujeres como varones— de la

familia. Cuando se emplea el término dando a entender que el patriarcado surgió en la Antigüedad clásica y terminó en el siglo XIX con la concesión de los derechos civiles a las mujeres —en especial a las casadas—, ello distorsiona la realidad histórica. En sentido más amplio la dominación patriarcal de los cabezas de familia sobre sus parientes antecede a la Antigüedad clásica: comienza en el tercer milenio a. C. y se encuentra ya bien establecida hacia la época en que se escribe la Biblia hebrea. Además, se puede argumentar que en el siglo XIX la dominación masculina dentro de la familia sencillamente cobra nueva forma y no finaliza. Así pues, "patriarcado" en su definición tradicional, estricta, no resulta un concepto adecuado para el análisis del pasado y del mundo actual. "*Patriarcado*, en su definición más amplia, es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres de la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. *No* implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos" (Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 341). Por consiguiente, *patriarcado*, en este sentido amplio, designa *el sistema institucionalizado de dominación masculina sobre las mujeres.* La investigación histórica más fidedigna ha probado que, para nuestra civilización judeocristiana, la formación del patriarcado fue un proceso gradual que se realizó en el transcurso de casi 2500 años: desde aproximadamente el 3100 hasta el 600 a. C. (Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona 1990, pp. 25-27).

98. "Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es el dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad", Walter Benjamin, *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987, p. 97.
99. Intervención de Rachel Carson en un programa de la cadena televisiva CBS, en 1963.
100. Una espléndida introducción en Alicia H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011.
101. Un gran libro reciente sobre esta cuestión: Pierre Laval y Christian Dardot, *Commun*, La Découverte, París 2014; traducción española en 2015 (*Común*, editorial Gedisa).
102. Dos obras básicas y de muy largo aliento para ese recorrido: José Manuel Naredo, *La economía en evolución* (cuarta edición actualizada), Siglo XXI, Madrid, 2015. Y Franz Hinkelammert/ Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida*, primera edición en Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica, 2005 (hay varias ediciones actualizadas posteriores).
103. Mary Mellor, "Ecologismo, feminismo y socialismo", *Ecología política*, 23, Barcelona, 2002, pp. 19-21. De la misma autora véase *Feminismo y ecología*, Siglo XXI, México DF 2000.
104. Michael Löwy y Samuel González, "Crisis ecológica y lucha política: la alternativa ecosocialista", revista *Memoria* (México). Reproducido en *Rebelión* el 13 de diciembre de 2010. Puede consultarse en http://rebelion.org/noticia.php?id=118552

CAPÍTULO 6

DIMENSIONES DE LA RELIGIÓN

Los evangelios informan escuetamente de que Jesús murió en la cruz dando un grito fuerte, invocando a Dios y preguntándole por qué le había abandonado. Es posible que en sus últimos momentos Jesús experimentase crudamente la ausencia de Dios. Tal vez lo más correcto histórica y teológicamente sea decir que en la cruz la confianza de Jesús en Dios fue puesta duramente a prueba. Experimentó, en palabras de Hölderlin, que *Dios ha hecho el mundo como el mar hace la playa: retirándose*[1].

MANUEL FRAIJÓ

El principal problema de la religión es que la gente se toma las metáforas literalmente[2].

ANA PÉREZ CAÑAMARES

TEOLOGÍA. […] La iglesia es Burocracia, / no más interesante que cualquier Oficina de Correos. // Religión es Revelación: / toda la Maravilla de los Planetas impactando / toda tu Mente Única. // ¡Guardad los Misterios! / ¡Reveladlos constantemente![3].

LEW WELCH

Dos son las montañas / luminosas y claras, // la montaña de los animales / y la montaña de los dioses. // Si alguna vez mira uno hacia arriba / lo sobrecoge, vislumbradora, / una nostalgia inextinguible / a él, que sabe que no sabe, / de quienes no saben que no saben / y de quienes saben que saben[4].

PAUL KLEE

Dios se esconde de ser dios / y cuando lo crea deja de serlo / entonces inventa campanitas por la mañana / enlazadas a la cerca sobre el verde y la herrumbre / y nosotros miramos en asombro la revelación azul / hasta que se esconde de nuevo[5].

REYNALDO PÉREZ SÓ

—Todo árbol es Buda, / todo árbol es un árbol / —A ver en qué quedamos / —Todo árbol es Buda, / todo árbol es un árbol / —Eso sí.

MIGUEL ÁNGEL BERNAT

Recuerda que eres polvo: de acuerdo. / Sí, pero puedo elegir de qué: / no de oro, no de concha, / sino polvo de yeso / de una palabra recién borrada / de la superficie de una pizarra. / Y alrededor un aula de escolares aplaude / el final de la escuela[6].

ERRI DE LUCA

Desde el risco de la atalaya / contempla el búho el paisaje / con indiferencia búdica // que las grandes pasiones / desemboquen en la ternura[7].

Eladio Orta

¿POR QUÉ DEBERÍAN LAS Y LOS ATEOS INTERESARSE POR LA RELIGIÓN?

El joven estudioso y activista Emilio Santiago Muíño, que ha hecho contribuciones sustanciales al análisis de la crisis civilizatoria contemporánea y de las propuestas de transiciones poscapitalistas[8], mantiene un punto de vista muy beligerante con respecto a las religiones:

Las instituciones religiosas realmente existentes continúan siendo un dispositivo fundamental en el complejo de poder vigente: tienen, desde hace milenios, las manos manchadas con la sangre de la megamáquina y colaboran hoy, de modo decidido, en la reproducción del capital. Y las religiones como sistemas de ideas son doctrinas irracionales por estar basadas en dogmas revelados, generadoras de ignorancia y confusión, transmisoras de códigos normativos opresivos y promotoras de un tipo de sustancia antropológica vitalmente asfixiante, enemiga declarada de la sensualidad, del cuerpo y del presente, que organiza culturalmente el sentido de la vida como una huida trascendente del mundo y la materia[9].

Desde hace más de un decenio se ha vuelto un lugar común identificar un "neo-ateísmo" que en el mundo anglosajón está representado por combativos autores como Richard Dawkins, A. C. Grayling o Christopher Hitchens[10], quienes defienden postulados cercanos a los expresados por Muíño, y sin embargo operan —al decir de alguien para mí tan respetable como Terry Eagleton— "con caricaturas vulgares de la fe religiosa que harían dar un respingo a un estudiante de primer curso de teología"[11].

"La reforma moral que requiere el siglo XXI, si todavía quiere mantenerse fiel al impulso emancipador del proyecto ilustrado, aspecto que por mi parte defiendo sin ápice de duda, no tiene por qué ser religiosa: puede basarse en la extensión de otras lógicas sociales y otros sistemas de ideas no teológicos", sostiene Muíño[12]. Ahora bien, al enunciar estas tesis ¿no estaremos quizá operando con un concepto demasiado estrecho de religión? ¿Y no corremos el riesgo de arrojar por el desaguadero, junto con el agua sucia, algún bebé valioso como nos ocurre con frecuencia al razonar sobre transformación social? La

reforma moral no tiene por qué plantearse desde bases religiosas, pero ¿ha de ser antirreligiosa de forma militante? ¿No tendrá razón más bien Rafael Díaz-Salazar cuando sugiere que "la religiosidad y la espiritualidad —sean inmanentes o teístas— son importantes para la creación de condiciones subjetivas en las luchas para lograr transformaciones culturales y sociales profundas"?[13]

En el Siglo de la Gran Prueba, necesitados como estamos de una suerte de conversión masiva a las ecofilosofías y los ecoactivismos, ¿podemos permitirnos ignorar los aportes de las espiritualidades de base religiosa? La teóloga brasileña María Clara Bingemer remite a este paso de la "ecoencíclica" papal de 2015, *Laudato si'*:

> Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje (parágrafo 63 de la encíclica)[14].

Poesía materialista y ecoespiritualidad, *même combat!*

'LA RELIGIÓN LO INVADE TODO Y SE DIFUNDE A TRAVÉS DE TODAS LAS CULTURAS'

A mí me parece conveniente que ateos y agnósticos se interesen por la historia de las religiones, la filosofía de la religión y la espiritualidad, aunque solo fuera porque, durante siglos, *las grandes cuestiones antropológicas y morales* —del tipo: ¿qué hacemos frente a la muerte? o ¿qué nos debemos unos a otros?— *se han abordado, muchas veces, desde marcos religiosos*. No las han tratado solo los filósofos: también los teólogos. Valga, a modo de ejemplo, la reflexión de Tzvetan Todorov en su artículo "Somos capaces de todo", del que reproduciré un fragmento.

'WE CAN DO ANYTHING'

A principios de marzo de 2012, el Senado de Estados Unidos preguntó al presidente de la Junta de Jefes de Estado Mayor de las Fuerzas Armadas, el general Martin E. Dempsey, si era previsible una intervención militar en Siria, a pesar de estar involucrados en otros

escenarios bélicos y a pesar del contexto específico sirio. La respuesta del general incluyó esta formulación lapidaria, nada más que cuatro palabras: "*We can do anything*", "Podemos hacer cualquier cosa" (*The International Herald Tribune*, 12 de marzo de 2012). Sacada de contexto, esta frase podría convertirse en el emblema de una de las dimensiones esenciales de nuestra cultura.

No todas las culturas parten del principio de que los seres humanos pueden hacer todo lo que se propongan. Esta idea aparece en el momento en que el paganismo empieza a ceder paso a las religiones monoteístas. La principal diferencia que aportan estas últimas es que su Dios no interviene en un mundo ya existente para poner orden en el caos, como hacían los dioses de los paganos, sino que es él mismo el que crea el mundo a partir de la nada. A los autores educados en la cultura griega clásica les llamaba la atención esta creencia de los monoteístas. En el siglo II, Galeno consideraba que esa era la gran diferencia entre gentiles y cristianos. "Moisés piensa que Dios todo lo puede, pero nosotros, los griegos, afirmamos que existen cosas que son, por naturaleza, imposibles". Y Porfirio, en el siglo siguiente: "Dios no puede hacer todo. No puede hacer que dos por dos sean cien en lugar de cuatro. Porque su potencia no es la única cosa que rige sus actos y su voluntad".

Por supuesto, los cristianos atribuyen la omnipotencia solo a Dios, no a los hombres. Pero, si se reconoce que los relatos sobre dioses tienen su fuente en el espíritu del ser humano, se puede llegar a la conclusión de que los autores de los textos fundacionales ya soñaban con tener esa omnipotencia ellos mismos. Ya lo decían en el Génesis: Dios creó al hombre a su semejanza. Por consiguiente, no sería extraño descubrir ese rasgo en los seres humanos.

A comienzos del siglo V, un teólogo da el paso. El monje Pelagio, originario de las Islas Británicas, sugiere que, dentro de los límites de sus capacidades naturales, los hombres pueden alcanzar cualquier objetivo y pueden, por tanto, recobrar la salud mediante un mero esfuerzo de su voluntad. Herejía, exclama su contemporáneo Agustín, Dios es omnipotente, sin duda, pero el hombre no, porque está manchado por el pecado original.

En el Siglo de las Luces se empieza a concebir el mundo sin recurrir a la hipótesis divina y se transfieren al ser humano sus atributos. Saint-Just viene a declarar ante la Asamblea Nacional francesa que el legislador puede hacer que los hombres sean lo que él quiera. Este voluntarismo revolucionario se ve reforzado por los rápidos avances que experimentan la ciencia y la técnica a partir de esa época. Y los dirigentes de los imperios totalitarios del siglo XX se inspiran en él: están convencidos de que dominan tanto los procesos biológicos como las leyes de la historia, de modo que, con mucha más razón, el comportamiento de los individuos. "Vosotros no me conocéis aún, soy capaz de todo", dice, amenazador, Génrik Yagoda, jefe de la policía política de Stalin.

Y es esta gran tradición monoteísta, cristiana, revolucionaria, europea y comunista en la que se inscribe la respuesta del general Dempsey…

Tzvetan Todorov, "Somos capaces de todo", *El País*, 15 de mayo de 2012; http://elpais.com/elpais/2012/04/16/opinion/1334579298_075311.html

Recordemos cómo Walter Benjamin, en la primera de sus "Tesis sobre filosofía de la historia" de 1940, recomendaba que el materialismo histórico tomase a su servicio a la teología "pequeña y fea"… Un benjaminiano como Reyes Mate nos dice: "En las religiones vivas se ha llevado a cabo una reflexión milenaria sobre el perdón de lo imperdonable, sobre el sentido de la vida sin sentido o sobre la memoria salvadora de lo fracasado, reflexión que escapa a las posibilidades de los expertos en racionalidad que solo reconocen como racional lo que la razón ya ha conquistado. En la medida en que el filósofo es un pensador, es decir, algo más que experto en conocimientos ya adquiridos, tiene que tomarse en serio estas reflexiones extremas que vienen de la religión"[15].

Y también hay que atender a la sugerencia de Simon Critchley: en la desastrosa situación en que nos encontramos en el Siglo de la Gran Prueba, para encontrar la fuerza y lucidez que necesitamos para actuar necesitamos reflexionar seriamente sobre la motivación humana.

Bruno Latour tiene la idea de que lo que nos hace falta [para enfrentar la crisis ecológico-social] es una especie de religión natural, una religión asociada a la Tierra. Hay muchas cosas que están mal en esa idea, con el modo en que la concibe, pero lo que motiva ese proyecto es convincente: la necesidad de componer una nueva colectividad que sea independiente del Estado, de las agencias internacionales, como la ONU, e independiente de la acción individual. Una colectividad que tenga la fuerza vinculante y motivadora que asociamos con la religión. […] ¿Por qué la gente no es persuadida por la evidencia? Porque hay un déficit motivacional que requiere de una línea de pensamiento que debería incluir fenómenos como la religión. Cuando a Rousseau le pidieron que escribiera una constitución para Polonia, su primera pregunta fue ¿cuáles son las *mœurs*, los hábitos, las prácticas de los polacos? ¿Qué consideran importante? Para llevar a cabo esta tarea de motivación, tenemos que empezar por preguntar cuáles son las prácticas, los hábitos, las disposiciones de la gente, en sus vidas íntimas y en sus vidas sociales. No digo que para lograrlo sea necesaria una nueva religión, pero sí al menos una investigación sobre las estructuras profundas de las creencias religiosas, sobre el modo en que pueden interactuar con los hábitos y modos de vida y dar motivación a la gente[16].

Hacia esto mismo apunta el papa Francisco en un paso de su importante "ecoencíclica" de 2015, *Laudato si'*, que harían bien en leer tanto creyentes como no creyentes: "No se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo. Porque no será posible comprometerse en cosas grandes solo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria" (parágrafo 216)[17].

Como indica Javier Sádaba, "es ingenuo afirmar que la religión no merece estudiarse o que pertenece a un pasado que deberíamos olvidar. La religión lo invade todo y se difunde a través de todas las culturas"[18]. Frans de Waal apunta que "la fe viene motivada por la atracción hacia ciertas personas, historias, rituales y valores. Satisface necesidades emocionales, como la necesidad de seguridad y autoridad, y el deseo de pertenencia. La teología es algo secundario y la evidencia [empírica] algo terciario"[19]. También Carlos Fernández Liria, argumentando en defensa del populismo, nos remite a la religión como una suerte de universal antropológico; o Salvador Giner desde su larga trayectoria como sociólogo[20]. En 2012, en el tercer planeta del sistema solar, el 84% de la población mundial profesaba una religión[21].

Sostiene Leandro Sequeiros que

> hoy, más que nunca, es necesario tender puentes y encontrar lenguajes y plataformas de diálogo entre los creyentes en cualquier religión y los hombres y mujeres que se consideran ateos. Hoy, los creyentes y los ateos manifiestan sus convicciones íntimas, abren su corazón y caminan juntos. Todavía hay prejuicios y malentendidos. Pero hay más puntos de contacto de lo que se creía. Sorprende encontrar a hombres que se manifiestan ateos y materialistas haciendo una apología del espíritu y de la espiritualidad. Tal vez los humanos tengamos mucho que avanzar para delimitar en qué Dios creemos, qué relación tenemos con ese Dios y qué es en definitiva lo que llamamos *religión*[22].

En efecto, quizá lo mejor sea ir tratando de esclarecer qué entendemos por religión.

¿ORIGEN COMÚN DE LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA?

En un sentido muy lato se podría llamar religioso a quien se pregunta por el sentido de la vida, por si merece la pena o no vivir, o por nuestro lugar en la inmensidad del cosmos, confrontados como lo estamos al abismo de la muerte.

Leszek Kolakovski ha sugerido que tanto religión como filosofía tienen un origen común: el esfuerzo de ambos empeños humanos por *encontrar el principio y sentido último de la realidad, con el fin de superar la contingencia de la vida humana*. "Si la aspiración de la filosofía fue y es comprender el Ser en general, su estímulo inicial deriva de la consciencia de la imperfección humana. Tanto esa consciencia como la resolución de superar la imperfección del hombre por medio de la comprensión del Todo fueron heredadas por la filosofía del reino de la mitología"[23].

Las definiciones a mi juicio más atinadas de la religión la ponen en conexión con la *búsqueda de un sentido global de la existencia* (y ya vemos, entonces, lo cerca que queda esa tarea de las aspiraciones filosóficas). Señala José Gómez Caffarena que si España ha dado un filósofo de la religión original este ha sido Miguel de Unamuno, y que para él la religión "era precisamente la búsqueda de sentido de cara a la amenaza angustiante de la muerte"[24]. J. Martín Velasco define la religión de la siguiente manera: "Un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia"[25]. Y sostiene Karl Rahner: "La filosofía de la religión es el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre su recta relación con Dios, con el Absoluto"[26]. Y Manuel Fraijó continúa: "Solo en un punto parece reinar cierta unanimidad: en asignar a la filosofía de la religión la agobiante responsabilidad de buscar respuesta a preguntas que carecen de ella. Un prestigioso filósofo de la religión, Hubbeling, articula así estas preguntas: ¿existe Dios? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿En qué consiste la felicidad? ¿Hay vida eterna?"[27]. Salvador Pániker expone: "Schleiermacher entendía la religión como el sentido de lo infinito, un punto de vista muy romántico pero que no iba desencaminado. Dios es la conciencia, que en sí misma es infinita. (Fue el inmenso descubrimiento de las primeras Upanishads, allá por el siglo VII a.C.) Dios es un concepto abstracto que solo se hace concreto —real, experimentable— en cualquier estado de conciencia no dual, a través de alguna hierofanía y desde una determinada sensibilidad"[28].

Religión y filosofía son intentos de respuesta a la tragedia de la condición humana: vivimos en un mundo lleno de sufrimiento y estamos destinados a la muerte. ¿Cómo nos hacemos cargo de esa condición humana signada por la finitud? Religión y filosofía ofrecen toda una serie de propuestas en un *continuum* que va de lo más supersticioso a lo más racional. Se podría llamar genéricamente *simbólicas* a las construcciones culturales en que se encauza la búsqueda de sentido global[29].

¿SER COMO DIOSES?

Hoy, además de los ambiciosos esfuerzos de la religión por aproximarse a la Realidad Suprema y de la filosofía por comprender el Todo, aparece otra vía —con mucha mayor vigencia cultural, probablemente, en mundo del tardocapitalismo— para tratar de superar la finitud y contingencia humanas: el *esfuerzo hacia lo "transhumano" por medios tecnológicos.* Nuestros contemporáneos sueñan con ser inmortales o reencarnarse digitalmente en ordenadores. A esto podríamos llamarlo una *theosis salvaje*, evocando el título del libro de Michel Hulin[30].

Al mismo tiempo, habría que recordar la posibilidad de actualizar viejas sabidurías, como el estoicismo o el budismo, que proponen herramientas prácticas para superar la condición desdichada del ser humano *actuando sobre el proceso de formación de los deseos que nos hacen infelices*[31]. En cierta forma, esta "autocreación" o —mejor— *autoconstrucción* nos mueve también a "ser como dioses". Así, Lucrecio hablando en nombre de los epicúreos de todos los tiempos: "Los vestigios del carácter nativo, que la razón es incapaz de expulsar de nosotros, son tan pequeños que nada nos impide llevar una vida digna de los dioses"[32]. Más adelante —en el arranque del libro V— Lucrecio llama a Epicuro "un dios", y comenta Eduardo Valentí: "La divinización de Epicuro por sus discípulos era algo más que un hiperbólico homenaje: los dioses eran, para ellos, el modelo de una perfecta paz del espíritu, y un hombre que alcanzara esta perfección podía, por tanto, ser considerado igual a ellos"[33]. También Séneca, desde el estoicismo, asimilaba el sabio a los dioses: "El sabio es aquel lleno de alegría, jovial y sereno, inconmovible; vive a igual nivel que los dioses"[34].

E igualmente dentro del cristianismo aparecen estas propuestas: "Si Jesús se hizo hombre, nosotros deberíamos hacernos Dios" (San Anastasio de Alejandría, aprox. 293-373). Y el Maestro Eckhart (1260-1328 aproximadamente): "Dios se hizo hombre para que el hombre se pudiera hacer Dios". Nos dice el profesor Alois Haas: no se trata de orientarse por objetos, ni por sujetos, sino de "ser capaces de concentrarnos en el punto unitario de la vida: lo absoluto"[35].

Desde luego aquí el lector o la lectora laica se preguntarán sin duda: pero ¿deberíamos aspirar a divinizarnos, persiguiendo aquel viejo objetivo de los Santos Padres de la Iglesia oriental, la *theosis* —o deberíamos desear más bien humanizarnos de verdad—? ¿Trascender la condición humana o asumirla hasta el fondo? ¿Humanización más allá de la hominización? ¿Humanización que supere la crueldad y el tribalismo, siendo bien conscientes de que

"humanizarnos" implica también asumir lo animal que hay en nosotros y nosotras…? Aunque sintamos —como se dice en el poema del pintor Paul Klee citado al comienzo de este texto— una "nostalgia inextinguible de quienes no saben que no saben" (los animales no humanos) y de "quienes saben que saben" (los dioses), ¿no podemos asumir que somos quienes sabemos que no sabemos y construir formas de vida buena a partir de esas limitaciones? La consigna podría rezar: ¡todos somos minusválidos!

SIGAMOS APROXIMÁNDONOS A LA DEFINICIÓN DE 'RELIGIÓN'

Hay otra definición interesante de religión que propone J. E. Barnhart: "Religión es el negocio o la pre-ocupación por la propia finitud, o por la contingencia de la realidad finita…"[36]. Notemos que aquí *desaparecen las referencias a Dios, la Realidad Suprema o el Absoluto*. Lo mismo ocurre en la famosa conferencia de Cambridge del filósofo de la ciencia y de la religión Richard B. Braithwaite en 1955: para él la religión es básicamente *un sistema de preceptos morales, junto con "historias"* que se añaden a título ilustrativo y para animar a la acción correcta. Pero no hay que creer literalmente la verdad de esas "historias". Basta con que sean una buena guía para la acción…[37]. En cuanto a Gandhi, usaba la palabra *religión* en un sentido muy amplio, pues —decía— "la veo como conocimiento de uno mismo y plenitud interior"[38].

Así, parece que *en la teología la referencia a Dios* —o la Realidad Suprema— *sería inevitable, pero no así en la religión*. Podemos hablar entonces de *religión agnóstica o atea* (como lo hacía, por ejemplo, Ernst Bloch con su "ateísmo en el cristianismo"): esto no sería una contradicción en los términos.

Y ciertamente hemos de preguntarnos: ¿por qué lo finito y contingente ha de relacionarse *de forma necesaria* con lo Infinito y Absoluto? A muchos y muchas eso no nos parece evidente… ¿Y si en vez de tratar de superar la contingencia, finitud, vulnerabilidad, mortalidad del ser humano hiciéramos lo posible por asumirla de verdad, como buenos huérfanos? También esto sería una actitud religiosa, de acuerdo con las definiciones de Barnhart o Braithwaite —pero *orientada a la inmanencia y la aceptación de la condición humana…*—. (Más abajo volveremos sobre la importante cuestión de la trascendencia.)

Por último, hay quien define la religión sobre todo en términos de su función sociológica: asegurar el orden social y la cooperación humana en sociedades grandes (en una línea de interpretación bastante transitada desde *Las*

formas elementales de la vida religiosa de Émile Durkheim, en 1912). Así, para el historiador israelí Yuval Noah Harari la religión no debe definirse en función de las creencias en un mundo sobrenatural o en dioses. "Solemos decir que un cristiano devoto es religioso porque cree en Dios, mientras que un ferviente comunista no es religioso, porque el comunismo no tiene dioses", explica Harari. Pero la religión la crean los seres humanos, y se define por su función social y no por la existencia de deidades. "La religión es cualquier historia de amplio espectro que confiere legitimidad superhumana a leyes, normas y valores. Legitima las estructuras sociales asegurando que reflejan leyes superhumanas. La religión asevera que los humanos estamos sujetos a un sistema de leyes morales que no hemos inventado y que no podemos cambiar."[39]

Un pensador comunista como Manuel Sacristán no tenía ningún problema en reconocer que el marxismo, sociológicamente, funcionaba como *una religión obrera*[40].

LA RELIGIÓN COMO CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA

En cualquier caso, el punto de partida debería ser la menesterosidad humana, nuestra finitud y mortalidad —y qué hacemos con ellas—. Retengamos que, históricamente, tanto las religiones como las filosofías han asumido el encargo de ocuparse de las "preguntas últimas": las que afectan al sentido de la vida y de la muerte, las que tratan de "iluminar el duelo de los seres humanos" (Manuel Fraijó)[41].

La muerte como "hacha de la nada", "devoradora de toda teleología", "epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes" (Ernst Bloch), la muerte como sumo "mal metafísico" —en contraposición al "mal social" remediable— y máxima condensación de negatividad ha sido el acicate que ha puesto en marcha la reflexión de muchos pensadores filosóficos y religiosos. Mas si la religión se ocupa de cómo afrontar la finitud, de la humana esperanza de salvación y del sentido de la vida, *en realidad nos atañe a todas y todos —como cuestión antropológica*, si se quiere— con independencia de que haya de por medio creencias teístas o no las haya.

Sin embargo, ¿no estamos olvidando algo importante? Habrá sin duda quien llame la atención sobre un aspecto del hecho religioso que para muchos es lo verdaderamente definitorio: *lo ritual y cultual*. Somos animales ceremoniales, pensaba Wittgenstein. Para Hegel, el culto sería lo más esencial al hecho religioso. Recordemos la definición del primatólogo Frans de Waal que ya

evocamos al comienzo de este libro: la religión / espiritualidad, en términos no teístas, es "la reverencia compartida por lo sobrenatural, lo sagrado o lo espiritual, junto con los símbolos, rituales y cultos asociados"[42].

Simplificando mucho las cosas, podríamos decir que la política y la moral se ocupan de la convivencia, y la ética y la religión se ocupan del sentido de la vida.

MEDIA DOCENA DE EXPERIENCIAS HUMANAS LLEVAN A DESARROLLAR RELIGIONES

Como vimos en un capítulo anterior de este libro, quizá sea el miedo ante la muerte el principal impulso que nos conduce a la creación cultural —y también a la creación religiosa—. Aunque sin duda aquí estarían en juego también experiencias más positivas[43]. Manuel Fraijó evoca una doble etimología para la palabra *Dios*:

> Una de las etimologías del término *Dios* es *div* o *deiv*, que significa *brillar*. Es una palabra que tiene su origen en la experiencia de la contemplación del firmamento, de las estrellas. Expresa lo que todos sentimos cuando elevamos nuestros ojos al cielo: admiración, sobrecogimiento, dependencia, invocación, fascinación ante tanta grandiosidad. Enseguida nos viene a la mente el "cielo estrellado" que tanto impresionaba a Kant, o "el silencio de los espacios infinitos" que sobrecogía a Pascal, o la experiencia de lo "tremendo y fascinante" que con tanto acierto acuñó R. Otto. El cielo "se lo saben" los científicos, pero nos sobrecoge a todos. La otra etimología del término *Dios*, propia de las lenguas germánicas y anglosajonas (*Gott, God*), podría derivarse de la raíz indogermánica *hu* que significa *llamar, suplicar*. Remite a la experiencia de invocar al Misterio, al fundamento último de la realidad, a Dios, desde una situación humana de profunda necesidad, sufrimiento y desamparo. Es lo que hacen los Salmos. Intentan conmover a Dios, suplicarle, darle gracias…[44].

Si razonásemos a partir de la etimología, podríamos decir: asombro contemplativo y desamparo humano parecen encontrarse en las raíces de la experiencia religiosa. Una fenomenología de esta nos conduciría a media docena de experiencias humanas que son universales, o casi, y probablemente se encuentran en la base de la religión. Las enuncio sin comentario (aunque cada una de ellas daría para largos excursos)[45]:

1. Experiencia de *expulsión con respecto a una "casa verdadera" o paraíso.*
2. Experiencia de no ser un cuerpo, no coincidir con el propio cuerpo, sino más bien ser algo así como *un alma dentro de un cuerpo.*

3. *"Sentimiento oceánico"* de unión con el cosmos y pérdida del yo.
4. Experiencia de *lo numinoso*, de alguna poderosa presencia invisible pero inmensamente cercana.
5. Experiencia de *dependencia absoluta* con respecto a algo que me trasciende.
6. Experiencias de *vida más allá de la muerte*.

Sin duda cabe proporcionar convincentes explicaciones científicas para estas experiencias, desde la psicología evolucionista, la neurociencia y otras disciplinas. Así, por ejemplo, se piensa que es probable que Pablo de Tarso y Mahoma padecieran un desarreglo cerebral conocido como epilepsia del lóbulo temporal: esta epilepsia leve es una palanca hacia vivencias místicas y religiosas[46]. Michael Persinger, colocando electrodos en ciertas zonas cerebrales (particularmente el lóbulo temporal), ha inducido vivencias que los sujetos experimentales interpretan como si procedieran de más allá de este mundo[47]. Al dañar o estimular eléctricamente una pequeña área cerebral que se conoce como juntura temporal-parietal (que recoge información de muchos sentidos para construir una imagen única y coherente de nuestro cuerpo y su entorno), nuestra autoimagen corporal se ve perturbada, de manera que uno puede sentirse volando sobre su propio cuerpo, viéndolo desde arriba; o percibir una copia de sí mismo sentada al lado de la cama, como si fuera una sombra[48]. A partir de estos y otros experimentos se va desarrollando todo un cuerpo de estudios que cabe llamar *neurorreligión*.

Investigadores evolucionistas como Pascal Boyer (que ha sintetizado muchas de sus ideas en su libro *Religion Explained*)[49] sugieren distinguir entre tres sentidos de "religión":

a) *El conjunto de nociones sobrenaturales* (espíritus, antepasados, fantasmas, dioses, demonios, duendes, hadas, etc.) en las que cree la gente en la mayoría de los grupos humanos. Estas nociones *serían una especie de subproducto del funcionamiento del cerebro* (de la arquitectura cognitiva humana).
b) *Algunas tradiciones religiosas* (conjuntos más o menos similares de interpretaciones de las nociones sobrenaturales [*a*]), *transmitidas entre generaciones y habitualmente estables dentro de un grupo.* Esto sería un resultado evolutivo probable de la existencia de grupos sociales estables.
c) *Instituciones, cofradías y "marcas" religiosas establecidas, con doctrinas sobre* [*b*], *libros sagrados, ceremoniales, especialistas*... Esto es lo que encontramos en sociedades grandes y alfabetizadas.

UNA EXPLICACIÓN NATURALISTA PLAUSIBLE: LA HIPÓTESIS DEL CHISMORREO

"Sumados, los descubrimientos de la neurociencia de la religión parecen indicar firmemente que, en efecto, existe un instinto religioso. […] El cerebro y la religiosidad están hechos el uno para el otro."[50] ¿Cómo puede haber surgido la idea de Dios en animales como nosotros? Una sugerencia interesante (de Jesse Bering, psicólogo de la Universidad Queens de Belfast) es la siguiente. En seres dotados de lenguaje articulado y de una *teoría de la mente* (a saber, la capacidad de interpretar a los demás como agentes intencionales)[51], quizá Dios evolucionase en la mente humana como una *ilusión adaptativa* para ayudar a nuestros antepasados a solucionar el problema del *chismorreo humano*. "A los seres humanos les fascinan otros seres humanos, de la misma manera que a todos los demás primates les cautivan los de su propia especie. Nos complace observar y analizar indefinidamente a nuestros parientes, amigos y enemigos. El chismorreo ha sido siempre la ocupación favorita, en toda sociedad, desde los grupos de cazadores-recolectores hasta las cortes reales."[52]

Ahora bien, con la aparición del lenguaje, terceros ausentes podían enterarse de las conductas de los demás días o semanas después de ocurridas. Por eso, *el autodominio adquirió gran importancia*. Si nuestros antepasados no conseguían reprimir sus pasiones egoístas ante las tentaciones, y había un testigo humano de sus acciones antisociales, ellos perderían insensatamente su reputación… y obrarían en contra de sus intereses reproductores. Así, "la percepción íntima de haber sido concebidos de forma inteligente, de estar controlados y ser reconocidos por un Dios que castigaba y premiaba activamente las intenciones y conductas, habría ayudado a reducir la frecuencia y la intensidad de los tropiezos inmorales de nuestros antecesores, y habría sido, sin duda, favorecida por la selección natural"[53]. En estas sociedades del Paleolítico, igualitarias y sin medios para imponer el orden por la fuerza a la manera de los estados modernos (con su codificación del derecho y su monopolio de la violencia legítima), la religión habría servido para fortalecer los vínculos entre los individuos de la tribu y controlar los impulsos egoístas por miedo al castigo divino.

Experimentos como los realizados por el mismo Jesse Bering muestran que los niños son menos proclives a engañar cuando piensan que les vigila un ente invisible. En su opinión, este tipo de resultados sugiere que creer en que los dioses o los antepasados muertos nos vigilan sirvió para fortalecer la cooperación en los grupos de cazadores-recolectores (o forrajeadores). Esencialmente,

es lo que reconoce Jenofonte en sus recuerdos de Sócrates. Este enseñaba que "la divinidad es de tal grandeza y categoría que puede verlo todo al mismo tiempo, oírlo todo, estar presente en todas partes y preocuparse de todo al mismo tiempo"[54]. Comenta Jenofonte (que está escribiendo hacia el 385 AEC): "Creo que hablando así no solo enseñaba a sus discípulos a apartarse de las acciones impías, injustas y vergonzosas cuando estaban a la vista del público, sino también cuando estaban solos, porque estaban efectivamente convencidos de que nada cuanto hicieran pasaría desapercibido a los dioses"[55].

VIGILANCIA DESDE ARRIBA: OTRA CONJETURA SOBE EL ORIGEN DE LAS RELIGIONES

Otra hipótesis evolucionista nos sitúa en un momento histórico posterior, el surgimiento de esas sociedades grandes y complejas que llamamos "civilizaciones". Frans de Waal sugiere que las religiones (se refiere a las grandes confesiones organizadas entre hace 4.000 y 2.000 años) "surgieron para vigilar e imponer el comportamiento ético en sociedades grandes donde el contacto [inmediato] entre individuos ya no era suficiente para lograr este objetivo"[56]. En efecto, el sistema habitual para mantener el comportamiento prosocial en grupos de primates es vigilar a todo el mundo: yo te vigilo a ti, tú me vigilas a mí, y así ambos procuramos mantener nuestras reputaciones. Esto funciona bien en grupos pequeños, en esa prehistoria de nuestra especie organizada en bandas de cazadores-recolectores, *pero no en sociedades de miles o millones de individuos,* donde el anonimato impide esta clase de control personalizado. La "vigilancia desde arriba" a cargo de seres sobrenaturales preocupados por nuestra vida moral tomaría el relevo cuando buena parte de la vida humana pasó a desarrollarse en anónimas ciudades y dentro de impersonales estructuras estatales.

En este mismo sentido, un grupo de investigadores liderados por Benjamin Grant Purzycki (investigador del Centro para la Evolución Humana, la Cognición y la Cultura de la Universidad de Columbia Británica en Vancouver) ha puesto a prueba el papel de las creencias en un dios moralista en la construcción de sociedades complejas y en el fomento de la cooperación entre humanos separados geográficamente y completamente desconocidos.

Estudiaron el comportamiento de 591 personas de varias comunidades de todo el mundo que profesaban todo tipo de religiones, algunas de alcance mundial, como el cristianismo o el budismo, pero también otras locales. A través de juegos en los que tenían que repartir recursos, observaron que los individuos

que creían en un dios que define lo que es bueno y lo que es malo, que sabe a todas horas lo que hacemos y castiga si no le gusta lo que ve, se mostraban más generosos con miembros de su misma religión[57]. El castigo sobrenatural, la preocupación moral de los dioses y su atribuida omnisciencia habrían evolucionado junto a la complejidad social en grupos humanos cada vez más grandes. En las sociedades a gran escala, se necesita una supervisión —real o imaginaria— para asegurar un nivel de cooperación elevado (pues en una masa anónima es demasiado fácil ser un aprovechado o *free-rider*). Así se desarrollaría la creencia en un Supervisor Sobrenatural[58].

ALGUNA EVIDENCIA PSICOLÓGICA ADICIONAL

Vale la pena mencionar que, en experimentos controlados, se ha comprobado que no solo la evocación de Dios favorece la generosidad: también lo hace una leve exposición apenas consciente (*priming* o "imprimación" de los sujetos del experimento) a términos relativos a la buena ciudadanía, como "tribunal", "jurado" o "civismo". Se diría que apelar a los valores comunitarios, el contrato social y el cumplimiento de la ley son inductores de la generosidad tan efectivos como la religión —lo cual hace que no perdamos la esperanza en sociedades laicas[59]—.

La idea básica sería entonces: por razones evolutivas, que tienen que ver con nuestra "supersocialidad" y nuestra "teoría de la mente", *tendemos a ver agentes intencionales en muchos más lugares que donde realmente los hay*. "Nuestra mente está preparada para, y deseosa de, identificar agentes y dotarlos de personalidad e intenciones específicas, y ven en sus actos manifestaciones de propensiones intencionales."[60] Brujas, elfos, arcángeles, duendes… Y Dios como "superagente intencional", que en un segundo momento (cuando las sociedades humanas se hacen muy grandes y ya no todos sus miembros se relacionan con interacciones cara a cara) se transformará en el Gran Supervisor Sobrenatural, el Ojo que Todo lo Ve. Yo diría que se trata de una buena explicación evolutiva del teísmo.

LA RELIGIÓN COMO ILUSIÓN

"¿Te imaginas qué suerte si fuéramos creyentes?", pregunta una hija a su madre en la novela de Isabel Bono *Una casa en Bleturge* (devastadas ambas por la desgracia: la muerte del hermano de una e hijo de la otra, la muerte por descuido

de ese niño). Pero ¿podemos desear ser creyentes solo como una estrategia para escapar al desamparo?

Recordemos en este punto *la potente crítica freudiana de la religión como ilusión*, que sigue siendo relevante para nosotros (si no como crítica de la religión como un todo, sí para aspectos del "complejo religión"): "Aquello que para Freud representa el prototipo del 'mal' —del sufrimiento— psicológico, la neurosis, es lo que para él también constituye la sustancia de la religión: 'neurosis obsesiva de la colectividad humana'"[61]. La religión, para Freud, *no solo es neurosis colectiva, sino delirio colectivo*, con las características del pensamiento delirante que trata de sustraerse al principio de realidad y de independizarse del mundo exterior como medio para evitar el sufrimiento de lo real. Un síntoma de inmadurez…

> Neurosis y religión resultan de la persistencia del pensamiento mágico […] en un sujeto que no ha accedido a la madurez postedípica y que no los ha contrastado con la realidad. A semejanza del neurótico, el sujeto religioso concede importancia exagerada a los actos psíquicos; cree en la omnipotencia de las ideas y permanece prisionero del narcisismo infantil. Freud no duda en aceptar cierta caracterización del sentimiento religioso y místico como "sentimiento oceánico": sensación de totalidad y de eternidad, sin límites ni barreras. Pero precisamente en ese sentimiento ve el sello del psiquismo más primitivo, propio del lactante, incapaz aún de distinguir entre su yo y el mundo exterior, una distinción correlativa del principio de realidad[62].

Decía Sigmund Freud que "sería muy bello que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos harto singular que todo suceda tan a medida de nuestros deseos". Nuestra pregunta aquí sería: si aceptamos que estas creencias son proyecciones y *wishful thinking*[63], y razonablemente las dejamos de lado, ¿eliminamos completamente el fenómeno religioso?

El mismo Freud, aunque criticaba la religión como creación humana y mera ilusión, no recomendaba su abandono (recordemos la noción de "ilusiones naturales" en Leopardi). Al final de *El porvenir de una ilusión* advertía: "Si queréis expulsar la religión de nuestra civilización europea, solo podréis hacerlo a través de otro sistema de doctrinas, que debe asumir desde el principio todas las características psicológicas de la religión, la misma sacralidad, rigidez e intolerancia…"[64]. Estaríamos saltando de las brasas para caer en el fuego. La religión será una ilusión, sí, pero probablemente una *ilusión necesaria* en el sentido de Leopardi. Solo podemos confiar en la posible existencia

de una sociedad más allá de la religión (en ese sentido amplio, antropológico) sosteniendo una esperanza muy fuerte en las posibilidades de desalienación humana[65].

UN CAJÓN DE SASTRE

A estas alturas, quizá va pareciendo que el fenómeno humano "religión" tiene algo de cajón de sastre: encontramos varios contenidos distintos dentro de ese continente.

Dentro del "complejo religión", hallamos ciertamente el chalaneo con la promesa de premios y castigos en el más allá —un poderosísimo recurso para afianzar poderes eclesiásticos y engaños sacerdotales. Esto —creo yo— deberíamos desecharlo sin más: al miedo a la muerte tendremos que hacerle frente con nuestros propios recursos, sin fantasear trasmundos. No debería ser la cuestión de la "inmortalidad del alma" una que haya de preocuparnos a estas alturas de la historia humana.

Análogamente, tampoco me preocupa la creencia en "dioses", si por ello entendemos seres personales intangibles con superpoderes, que interfieren en nuestras vidas… Aquí lo que estaría en juego, barrunta uno, es el desamparo del niño perdido, anhelante de un padre poderoso que lo defienda y lo lleve de la mano; o de una poderosa madre que lo cuide y proteja. En mi opinión, también aquí tendremos que arreglárnoslas solos, *sin fantasear ídolos.* No deberíamos emplear *la religión como ansiolítico* (imagen que propuso un alumno mío de primer curso en el Grado en Filosofía, Daniel Bustos).

En mi opinión, *lo más interesante de la religión comienza más allá de las creencias en la inmortalidad de alguna parte del ser humano* (comúnmente llamada "alma") *o en la existencia de superseres con superpoderes* (comúnmente llamados "dioses"). Así, una noción estándar de Dios —dentro de la cultura teísta cristiana— como un "espíritu omnipresente, eterno, libre, creador del universo, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno, fuente de obligación moral, que existe necesariamente (aseidad) y es digno de culto" a mí personalmente me deja frío…[66]. Pero también encontraremos, entre los filósofos, a quienes como Wittgenstein pensarán que "podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo"[67]. Y esto sí que nos interpela a todos y todas, también a los no creyentes en superseres como el que aparece en la definición teísta anterior.

Albert Einstein se caracterizaba a sí mismo como un "no creyente profundamente religioso"[68]. Aunque para muchas personas la religión consista sobre

todo en creencias que nosotros desechamos como extravagantes —creencias que atañen a trasmundos, almas inmortales o dioses con superpoderes—, *ello no agota el ámbito de la religión.* No tenemos buenas razones para creer en el alma como sustancia inmortal supraempírica, contingentemente vinculada a un cuerpo…[69]. O en Dios como un ser personal todopoderoso y omnisciente que cuida de nosotros[70]. Podemos desechar tales creencias en tales términos, pero ¡con ello no estaremos desechando la religión como tal! Pues muchas personas religiosas también tratarán esas creencias como supersticiones[71].

LAS IGLESIAS Y SUS 'OPIOS DEL PUEBLO'

Lo interesante de la religión, por supuesto, también empieza más allá de las estructuras de poder basadas en creencias religiosas (comúnmente llamadas "iglesias"). Contra ellas se dirigieron numerosas y pertinentes críticas desde la Ilustración: en 1796, John Toland publica *Christianity not mysterious,* donde se alude a la divinidad en términos de "negocio" de quienes viven de la misma. Antoine Destutt de Tracy (de quien proviene la primera teoría de las ideologías, en plena Revolución francesa) interpretará en esta línea la religión como "engaño sacerdotal". Ludwig Feuerbach radicalizará la crítica ilustrada (la religión como protoalienación: proyección del ser humano de sus propios deseos y capacidades, personalizada en un Dios a quien deja de reconocerse como lo que es, hechura humana) y Marx seguirá por esa vía: "El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre. La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo"[72].

De hecho, incluso la concepción de la religión como "opio del pueblo" sería demasiado benévola si consideramos la función social más habitual de las religiones: legitimar la dominación. (Aunque, como recordaremos enseguida, también vive en muchas religiones un impulso de liberación…) "Pues su papel social [de las religiones] es mucho menos adormecer a los explotados, enmohecer su combatividad, o incluso distraer su atención de su propia miseria o de las posibilidades de rebelión, que, de forma más activa, fundamentar y apoyar esa legitimidad, ese derecho, esa moral que permiten la aceptación de la explotación o la servidumbre voluntaria"[73].

Hay quien piensa, en efecto, que la principal función de las religiones es el control social. El historiador israelí Harari exponía en una entrevista (tras la publicación de su libro *Homo Deus*) que

> la religión no trata tanto sobre Dios como sobre la autoridad. Cuando tienes que tomar decisiones en tu vida, ¿hacia dónde te vuelves a buscar la solución? En la Edad Media, la fuente de autoridad suprema era Dios, así que buscaban en la Biblia, en el Papa o en el cura. En el siglo XX, la gente creía que la fuente suprema de autoridad era el propio ser humano. El humanismo dice que, si tienes un problema, tienes que ir a tu libre voluntad, o a las elecciones democráticas. En el siglo XXI, la autoridad son los algoritmos del *big data*. Cuando te enfrentas a un problema, recurres a Google porque lo sabe todo de ti…[74].

A la meta-religión del humanismo (especificada luego en las tres religiones del liberalismo, el comunismo y el nazismo) le estaría sustituyendo hoy la emergente religión del *dataísmo,* según Harari…[75].

Ahora bien, no cabe obviar que muchas religiones (y desde luego las grandes religiones universalistas) *generan su propia autocrítica de los dispositivos de poder con base en la alienación religiosa*. Así, por ejemplo, los cristianos de base censuran los problemas que tienen las iglesias para acoger la Modernidad (con su perspectiva individualista que enfatiza la libertad personal) "ya que para ellas supone la pérdida del poder social que han ejercido durante siglos. Les resulta difícil [a las iglesias] limitarse a lo que les es propio: el anuncio de la trascendencia y, para el cristianismo, el anuncio de Jesús acerca de la prioridad de los pobres. […] Jesucristo no proclama una religión, sino el Reino como utopía, que está más allá de cualquier institución"[76].

CINCO COMPONENTES DEL 'COMPLEJO RELIGIÓN'

Tratemos de ordenar un poco esta reflexión. Nos hemos referido hasta ahora a dos asuntos altamente problemáticos:

1. *Creencias dogmáticas poco plausibles* (inmortalidad del alma, seres personales con superpoderes que se interesan por nosotros…).
2. Tenemos en segundo lugar el importante asunto de las *estructuras de poder basadas en la religión* (la Iglesia católica, por ejemplo).

   Ahora bien, esos dos elementos no son toda la religión, y otros tres elementos del "complejo religión" me parecen especialmente valiosos:

3. Una *moral universalista de la compasión* que no tiene por qué apoyarse en fundamentos religiosos, pero que de hecho a veces lo hace[77]. Enseguida volveré a este asunto (en conexión con la "Época Axial" que teorizó Karl Jaspers).
4. Un *impulso de liberación humana* que han puesto de relieve pensadores como Ernst Bloch (con su *ateísmo dentro del cristianismo* y su énfasis en el mesianismo utópico) o Max Horkheimer (para quien "toda religión auténtica contiene en sí la idea de justicia")[78], y teologías como la "teología de la liberación" en América Latina y otros lugares[79].
5. La *dimensión espiritual o mística*, que podemos llamar *espiritualidad* para abreviar, y que tiene quizá que ver con el *descentramiento con respecto al yo* (como ha mostrado, entre otros, Ernst Tugendhat), con la experiencia de *interconexión entre todos los seres* y con cierta manera de estar en el mundo (que, por ejemplo, el budismo ha desarrollado especialmente). Sobre este último aspecto, un pensador budista como Tamaki llama la atención acerca de un texto de Pablo de Tarso: "Tenemos todos un tesoro en nuestro interior, pero en vasijas de barro. Su fuerza extraordinaria no viene de nosotros" (2 Corintios 4, 7). Comenta Juan Masiá: "La desvelación de ese tesoro es el núcleo de la experiencia religiosa, dice Tamaki: en la iluminación de Buda, en la presencia del Espíritu en Jesús, en la escucha de la voz de la conciencia en Sócrates o en el dejarse conducir por la misión celeste en Confucio. Por eso carece de sentido empeñarse en distinguir si sus enseñanzas son filosóficas, morales o religiosas. Son caminos de espiritualidad que conducen a la auténtica liberación y felicidad, al descubrirnos el tesoro de lo único necesario, algo que llevamos oculto dentro de la vasija de barro de nuestra vulnerabilidad humana"[80]. Lo esencial de la espiritualidad no tiene que ver con abrazar un credo religioso (y profesar que Dios existe, o que tiene tales y cuales características): tiene que ver con ser capaces de relativizar el ego, con el descentramiento del ego[81].

No cabe ignorar la tensión que se da entre la espiritualidad y las dimensiones institucionales de la religión. Insiste sobre ello Yuval Noah Harari:

La afirmación de que la religión es una herramienta para preservar el orden social y organizar la cooperación a gran escala puede ofender a muchas personas para las que representa, ante todo, un camino espiritual. Sin embargo, de la misma manera que la brecha entre la religión y la ciencia es menor de lo que solemos pensar, la brecha entre la religión y la

espiritualidad es mucho mayor. La religión es un pacto, mientras que la espiritualidad es un viaje. […] Tales viajes [espirituales] son fundamentalmente diferentes de las religiones, porque el objetivo de estas es cimentar el orden mundano, mientras que el de la espiritualidad es escapar de él. Con mucha frecuencia, la demanda más importante que se hace a los viajeros espirituales es que pongan en duda las creencias y convenciones de las religiones dominantes. En el budismo zen se dice que *si encuentras a Buda por el camino, mátalo*, lo que significa que si mientras caminas por la senda espiritual te encuentras con las ideas rígidas y las rígidas leyes del budismo institucionalizado, también debes liberarte de ellas[82].

Se podría pensar entonces que religión y ciencia tienen más en común de lo que habitualmente se concede, y quedarían —trabadas por un pacto— a una orilla del río; en la otra orilla estarían la espiritualidad y la filosofía[83]. Decía José Jiménez Lozano (reflexionando sobre Simone Weil) que "la mística es uno de los dos caminos para escapar de la mentira religiosa; el segundo es el ateísmo. Pero nadie más realista que un místico, que busca la Última Realidad"[84].

LA 'ÉPOCA AXIAL': DOS INTERPRETACIONES

Karl Jaspers designó con la expresión "Época Axial" (*Achsenzeit*, que también podría traducirse como "tiempo-eje") las transformaciones culturales y espirituales que se produjeron en diversos pueblos entre los años 900 a 200 AEC, aproximadamente[85]. Especialmente alrededor del año 500, cuando, en un estrecho margen de tiempo, coincidieron filósofos presocráticos, profetas bíblicos, Zaratustra, Buda, Mahavira (el fundador del jainismo), Lao Zi, Confucio… Serge-Christophe Kolm llama a este momento la "época axial central"[86]. El escenario fueron cuatro regiones diferentes de la tierra donde surgieron las grandes tradiciones mundiales que hoy continúan alimentando a millones de seres humanos: confucianismo y taoísmo en China; hinduismo y budismo en la India; monoteísmo en Israel y racionalismo filosófico en Grecia.

Entonces ocurrió algo trascendental. Jaspers lo define como la intuición de "la unidad y totalidad del ser", y esta sería la *interpretación religiosa-teísta*. Otra interpretación —religioso-moral o *ético-sapiencial*— destacaría que *las morales universalistas se formulan por vez primera* en esta "Época Axial"[87]. Se trató de un tiempo decisivo para el devenir de las culturas y de las religiones: Jaspers habla incluso de una "tercera fundación de la humanidad" (la primera sería la "hominización" y la segunda "el surgimiento de las grandes culturas"). Estamos

hablando de las creaciones culturales que asociamos con personas como Buda, Sócrates, Confucio, Lao Zi, el profeta Jeremías, los místicos hindúes de los *Upanishad*, Platón, Aristóteles, Epicuro…

LAS CUATRO GRANDES FIGURAS: BUDA, JESÚS, CONFUCIO Y SÓCRATES

Un tema central del profesor Kojiro Tamaki, creyente budista y profesor emérito de filosofía oriental en la Universidad de Tokio, […] era la referencia a las cuatro grandes figuras: Buda, Jesús, Confucio y Sócrates. Los cuatro, solía repetir él, fueron pacíficos y pacificadores. Los cuatro hicieron más con obras que con palabras. Los cuatro fueron tenidos por sospechosos por parte de los poderes establecidos. Los cuatro fueron considerados ateos por parte de la religión establecida. Los cuatro invitaron a salir de sí: hacia dentro y hacia fuera. Hacia adentro, por la meditación; hacia fuera, por la compasión y la solidaridad. Los cuatro invitaron a pararse a escuchar la voz que en el interior del corazón nos dice la verdad sobre nosotros mismos y sobre la vida. Los cuatro invitaron a la práctica: antes de preguntar quién disparó la flecha o quién es el herido, apresúrate a curarlo antes de que sea tarde, decía el Buda.

En el camino hacia la paz pueden y deben cooperar las religiones. Por otra parte, como enseña la historia, todas las religiones han traicionado la religiosidad y el espíritu de sus fundadores…

Juan Masiá, *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander, 2006, pp. 16-17.

Para algunos de nosotros y nosotras —en esta época nuestra posilustrada— sin duda la vía teísta abierta en la "Época Axial" parecerá impracticable. No obstante, la vía ético-sapiencial continúa tan abierta hoy como hace 25 siglos. Veámoslo.

CUIDARNOS UNOS A OTROS, COMO VULNERABLES HUÉRFANOS QUE SOMOS

¿Qué conclusión sacar? Muy sucintamente, cabe razonar así. *Aceptemos como punto de partida el "Dios ha muerto" ilustrado y nietzscheano* (léase: no hay verdades ni valores garantizados metafísicamente, desprendámonos de la superstición del Absoluto). Pero desde esas premisas, *grosso modo* dos grandes opciones se abren ante nosotras y nosotros. Podemos concluir que, *dado que no hay un Padre Todopoderoso que imponga normas, el fuerte debe dominar al débil:* "Si Dios ha muerto, todo está permitido".

Mas esa conclusión no es necesaria. Podemos defender más bien que, *dado que somos huérfanos, deberíamos cuidar unos de otros*… Esta segunda vía —*cuidarnos unos a otros, como vulnerables y modestos huérfanos que somos*— es precisamente la abierta también en la "Era Axial", si seguimos lo que antes llamamos interpretación ético-sapiencial de la misma. Pues lo esencial para los sabios axiales no era la teología, sino "el abandono del egoísmo y la espiritualidad de la compasión" para ser capaces de trascender el egocentrismo, la codicia, el odio y la violencia[88].

Y resulta importante constatar que esta vía permanece abierta incluso para aquellos que consideran —que consideramos— cerrada la vía teísta. El gran poeta y traductor Kenneth Rexroth acercaba a Teilhard de Chardin y a Walt Whitman:

> Solo recientemente se ha puesto de moda considerar peyorativamente a Walt Whitman como tonto y anticuado, creyente en el mito del Progreso y predicador de un patriotismo absurdo. Hoy día sabemos que no hay otra opción: solo la visión de Whitman. "La humanidad, el espíritu de la Tierra, la conciliación paradójica de la parte con el todo y de la unidad con la multiplicidad: a todo esto se le llama utópico, y sin embargo es biológicamente necesario. Para que esto encarne en el mundo, todo lo que necesitamos es imaginar que nuestro poder amoroso se desarrolla hasta abarcar la totalidad del ser humano y del planeta." Esto lo dijo Teilhard de Chardin; o como Whitman lo dice en los grandes poemas místicos del final de *Hojas de hierba*, la contemplación es forma más alta y la fuente última de toda actividad moral porque observa todas las cosas en su aspecto atemporal, a través de los ojos del amor[89].

Desde esta perspectiva, la del don y la gratitud, la vida —*esta* vida, no la supuesta vida en algún trasmundo— tiene una dimensión sagrada. Ramón Gaya, viajando por Italia en el verano de 1952 —su primer viaje a Europa tras la derrota en la guerra civil y el exilio en México—, llega a la capilla Scrovegni en Padua, que pintó Giotto, y escribe en su *Diario de un pintor, 1952-1953*: "Nada más asomarnos al interior de la capilla —esa especie de gruta azul, de relicario azul—, tenemos la impresión de interrumpir algo, de profanar algo, pero no se trata propiamente de algo… *religioso,* como viene a ser religioso el arte, sino de algo… *sagrado,* como viene a serlo, sin duda, la vida"[90]. *El arte tiene que ser vencido, y la realidad salvada,* había escrito el pintor en otra ocasión.

Y Joan Carrera, que pertenece al Grupo de Ética y Sostenibilidad de Cristianisme i Justìcia, indica que necesitamos recuperar cierta sacralidad de la naturaleza "como parte de las cosmovisiones menos antropocéntricas. Por

ejemplo, acercamientos a la realidad desde algunas tradiciones filosóficas y religiosas, como el budismo, el hinduismo, las tradiciones amerindias y el taoísmo, que rompen la marcada dualidad sujeto-objeto típicamente occidental. Este valor también puede encontrarse en visiones más pneumatológicas del cristianismo, en que ninguna realidad es estrictamente profana y en las que todo está impregnado del Espíritu, y por ello merece respeto"[91].

CUIDADO CON LOS ABSOLUTOS

No estará de más advertir aquí frente al carácter de absoluto que a menudo han reivindicado las religiones y las ideologías universalistas, y que —sobre todo si se combina con el tribalismo humano— puede dar lugar a verdaderas catástrofes históricas[92]. El cardenal Newman exclamaba consternado: "Dios mío, cuánto nos odiamos en tu nombre". Si uno se cree en posesión de una verdad definitiva, total, absoluta (deriva especialmente fácil para las religiones monoteístas), la tentación del proselitismo vendrá casi dada, y fácilmente pueden desplegarse medios violentos para tratar de imponer conversiones (y aniquilar a los adversarios). Los ejemplos históricos sobran[93].

Sin duda, *el peligro es máximo cuando se asocia esa pretensión de absoluto con un aparato de poder* (como tantas iglesias y tantos partidos, en tantas ocasiones fusionadas con estados). Como razona el poeta sirio-libanés Adonis, en el monoteísmo judío, cristiano o musulmán

> Dios lo ha dicho todo y el hombre debe obedecer. En el monoteísmo el otro no existe. No se le reconoce como parte de la búsqueda de la verdad porque la verdad ya la tengo yo. La base de nuestros problemas no es el Islam como religión, es la visión monoteísta del mundo. Por eso es necesario separar la religión del Estado. No habrá democracia mientras eso no cambie. No hablo de democracia como sistema perfecto, sino como reconocimiento del otro. Y de reconocimiento no como tolerancia, porque la tolerancia esconde un aspecto racista: yo te tolero porque tengo la verdad y te dejo hablar. El ser humano exige la igualdad. El monoteísmo es antidemocrático[94].

¿QUÉ HACEMOS CON LA VIOLENCIA RELIGIOSA?

El problema podemos formularlo así: la experiencia mística es intrínsecamente antiviolenta. ¿Cómo entonces las religiones han sido tantas veces violentas?

De entrada conviene repetir que la violencia no es propia de la experiencia creyente: es más bien intrínseca al ser humano. Y lo es no solo por la necesidad de autodefensa y de supervivencia en entornos tantas veces brutales, sino, sobre todo, por nuestra dimensión racional y la pretensión de universalidad que es intrínseca a la razón (pese a que la razón actuando limpiamente puede percibir la maldad de la violencia). [...] En el caso de la religión, ese proceso llevará implícita una contradicción flagrante con la experiencia mística: "nada de coacción en la religión. El camino verdadero ha quedado patente respecto del error", dice el Corán (2,256). Y cito expresamente el Corán porque, entre nosotros, es el islam quien tiene más fama de violento. Pero se trata de una enseñanza común a todas las religiones.

En el caso de la increencia se da también una contradicción entre una actitud inicial que apela a la tolerancia como virtud propia y mil formas de violencias posteriores que aparecen en quienes así pensaban. Y que derivan de que nuestra necesidad de reconocimiento es tan grande que la diversidad o la negación de lo que pensamos tendemos a vivirla inconscientemente como una agresión a nuestra necesidad de seguridad.

El resultado es que todas las religiones tienen una "historia criminal" por más que muchos creyentes de buena voluntad se sorprenderán al leer esto o se resistirán a aceptarlo. Pero también los ateísmos (aun siendo más recientes y más modernos) tienen una notable historia criminal, por más que muchos increyentes honestos se sorprenderán al leer esto y se resistirán a aceptarlo.

José I. González Faus, *Unicidad de Dios, pluralidad de místicas*, Cuadernos de Cristianisme i Justícia, nº 180, septiembre de 2012, pp. 25-26. Un tratamiento extenso e intenso de esta cuestión en Karen Armstrong: *Campos de sangre: la religión y la historia de la violencia*, Paidós, Barcelona, 2015.

El teólogo Hans Küng, siguiendo a Max Weber, divide las grandes religiones en tres familias: *religiones proféticas* (las "religiones del Libro" judaísmo, cristianismo e islam, también caracterizables como religiones abrahámicas de fe monoteísta), *religiones místicas* (en la India, por ejemplo) *y religiones sapienciales* (como el taoísmo y confucianismo en China). Tanto para la paz mundial como para la protección de la biosfera (esos dos bienes básicos para la humanidad), sostiene Küng, hace falta paz entre las religiones... Estas disponen de un inmenso potencial destructivo, y por ello han de quedar *dentro* del consenso ético mundial y no fuera.

La tesis de Hans Küng es que las religiones pueden contribuir a evitar el choque de civilizaciones que algunos politólogos anuncian para el siglo XXI. Para ello es necesario que pongan en práctica una serie de iniciativas que el teólogo formula así: "1. No habrá paz entre naciones sin paz entre las religiones. 2. No habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones. 3. No habrá diálogo de las religiones sin estándares éticos globales. 4. No habrá en nuestro Globo supervivencia en paz y justicia sin un nuevo paradigma de relaciones

internacionales basadas en estándares éticos globales". Estas propuestas fueron la base del II Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Chicago entre el 28 de agosto y el 4 de septiembre de 1993, donde más de doscientos representantes de las religiones del mundo expresaron por primera vez en la historia su consenso en torno a una serie de valores, actitudes y modelos éticos comunes. El consenso se plasmó en una Declaración, cuyo principal redactor fue el teólogo suizo. En ella las religiones asumían el compromiso de trabajar a favor de una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida, de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo, de una cultura de la tolerancia y de una vida veraz, y de una cultura de la igualdad y la colaboración entre hombres y mujeres[95].

ALLENDE Y AQUENDE

Retomemos una cuestión que apareció antes: Jaume Botey decía que algo propio de las religiones sería "el anuncio de la trascendencia". Este es un asunto complicado… En la medida en que las religiones remiten o apuntan hacia un "más allá", un allende, surge de inmediato la cuestión: ¿y cuál es la relación del allende con el aquende?

Lo que estaba en juego en la disputa molinista-jansenista [en la Francia del siglo XVII] es reducible, al igual que todas las cuestiones importantes que se han debatido en la historia del cristianismo, a la cuestión de la relación entre el reino de la naturaleza, la experiencia física y la vida profana, y la realidad más alta, la divina, la que se manifiesta de forma evasiva por medio de la naturaleza. Los jansenistas, llevados por su tentación gnóstica [y por la tradición agustiniana], veían esta relación como una de discontinuidad radical; la vida profana para ellos era una colección de obstáculos y emboscadas que debemos superar camino de nuestro hogar[96].

¿Cómo se relaciona nuestra experiencia mundana, secular, profana, con esa otra "superrealidad" que postulan las religiones, esa suerte de realidad primordial, creativa, infinita y divina? Se supone que la superrealidad se manifiesta, y a la vez se oculta, en el reino de las cosas finitas… Quizá esta sea la pregunta básica para todas las enseñanzas teológicas y religiosas.

Ciertamente, un punto clave es sin duda la cuestión de la inmanencia y la trascendencia. Casi podría formularse como una regla cuantitativa: el potencial liberador de un credo es *inversamente proporcional a la distancia que media entre la vida cotidiana y la salvación prometida*. Las religiones de liberación son de tejas para abajo, se ajustan bastante bien al desiderátum surrealista: *queremos*,

tendremos el más allá en esta vida. Daré dos extraordinarios ejemplos procedentes respectivamente de la tradición judía y budista. "La luz de la redención" —dijo el rabí Abraham Jacob de Sadagora— "está dispersa en torno de nosotros a la altura de nuestras cabezas. No la notamos porque nuestras cabezas están inclinadas bajo la carga del exilio. ¡Oh, si Dios quisiera levantar nuestras cabezas!"[97].

Veamos el segundo ejemplo. "Una mujer le dijo al Roshi que le resultaba difícil combinar la práctica del zen con las exigencias de ser un ama de casa. *Siento como si estuviese tratando de subir una escalera, pero por cada escalón que subo, caigo dos escalones abajo.* Suzuki le dijo: *Olvida la escalera. En el zen, todo está aquí en el suelo*"[98].

Otro maestro jasídico, rabí Búnam de Pzhysha, empleaba la imagen siguiente: estamos pasando continuamente a través de dos puertas, saliendo de este mundo y entrando en el otro, y saliendo y entrando nuevamente[99]. Nuestra Teresa de Cepeda, que sabía que Dios anda también entre los pucheros de la cocina, se hubiera entendido sin dificultad ninguna con estos *tzadikim* jasídicos o estos monjes budistas. Sabrosos, los diálogos a tres bandas que se puede imaginar uno…

Reparemos aquí en algo importante: *no hay contradicción entre materialismo y religión,* si el materialismo se piensa como inmanentismo (no buscar explicaciones en el más allá, sino remitirnos siempre a este mundo, que es el que hay) y la religión en términos de aquende. Solo las religiones que postulan trasmundos chocarían contra este materialismo.

UNA ANALOGÍA: LA UNDÉCIMA "O DUODÉCIMA" DIMENSIÓN

Puede que el universo tenga 11 dimensiones —si los físicos de la teoría de las "supercuerdas" tienen razón—, de las cuales, por supuesto, la gran mayoría no son en absoluto intuibles. "La Teoría de Supercuerdas ha rescatado la idea de dimensiones extra. Supuestamente, las partículas fundamentales son minúsculos bucles de cuerdas. Así, nuestro universo tiene once dimensiones en realidad: tres espaciales, una temporal, y siete dimensiones espaciales formando un ovillo estas últimas de 10^{-33} centímetros de circunferencia. De una de las dimensiones adicionales se obtendría la electrodinámica, y de las otras las fuerzas nucleares, constituyendo por fin la ansiada teoría unificada de la física."[100]

¿Y si llamásemos "dios" o "superrealidad divina" a la undécima, o duodécima, dimensión? Nada trascendente: una dimensión de nuestra realidad, invisible pero siempre presente…

¿Nos hace falta, entonces, una superrealidad por encima —o por debajo— de la realidad? ¿O más bien entretejida con ella? ¿La deseamos? ¿La adivinamos durante instantes sin tiempo o durante largas experiencias de duración sin momentos fragmentados? ¿No es eso lo que han buscado y buscan los poetas? Como el superrealismo de André Breton, que afirma con fuerza: "Queremos, tendremos el más allá en esta vida".

Insisto sobre ello: si uno deja de lado la creencia (literal) en almas inmortales, en demiurgos todopoderosos o en trasmundos allende este mundo, probablemente lo más importante, vivo y fértil de la religión permanece. De manera que ¡abramos la "caja negra" de la religión y distingamos los diversos componentes!

REVISEMOS EL TÓPICO ANTIRRELIGIOSO

De ahí *lo desenfocados que me parecen esos ateos cientificistas comecuras* que hoy, a menudo, parecen nada más que prolongar los discursos anticlericales del XIX, desde un chato y miope positivismo… Hace más de un cuarto de siglo, Paco Fernández Buey sostenía que "se hace necesario revisar el tópico según el cual las religiones en el mundo moderno (pasada ya la época de Thomas Münzer) solo operan como cobertura ideológica de la resignación de las masas o solo aparecen como ilusión producida por la ignorancia de los de abajo manipulada por los de arriba".

Es evidente que esto ha sido así en muchas oportunidades históricas. Pero también lo es que el tópico no agota las dimensiones de la sensibilidad religiosa histórica y —lo más importante— choca con realidades actuales que el pensamiento laico no puede dejar de valorar. La crítica marxiana de la religión resulta insuficiente para explicar estas realidades del mundo de hoy. También es insuficiente el análisis de la "ilusión religiosa" en los términos avanzados por Freud. Aunque es posible una reinterpretación del "suspiro de la criatura oprimida" y del disgusto moral (o del malestar psíquico) que produce la cultura en este ser que, al decir de Baltasar Gracián, es todo extremos (una reinterpretación que no se quede solo en la parte negativa de la crítica marxiana y freudiana, sino que trate de enlazar ambas con el disgusto moral que hoy produce la existencia de una plétora miserable), probablemente el pensamiento laico de este final de siglo preferirá partir de otro tipo de consideraciones como, por ejemplo, las que llevaron a Albert Einstein a valorar de forma

positiva la función de la fe y de la creencia en el arranque del pensamiento científico (el cual no se presenta ya como frontalmente contrapuesto a todo tipo de religión, sino solo al oscurantismo)[101].

También Philip Kitcher aconseja a agnósticos y ateos que se lo piensen dos veces antes de desechar la religión en bloque:

Cada uno de nosotros necesita una descripción de nosotros mismos y de lo que es valioso, algo hacia lo que podamos dirigirnos y por lo que podamos vivir. [...] Al pensamiento laico le asusta la cuestión tradicional, planteada por los griegos en el alba de la filosofía, de lo que hace que la vida humana, aunque finita, tenga significado y valga la pena [...]. Ninguna negación de la fe, por elocuente que sea, hará funcionar la revolución laica hasta que estos hechos se reconozcan. La erradicación temporal de la superstición, si no va acompañada de la atención a las funciones que cumple la religión, crea un vacío en el que pueden introducirse fácilmente las formas más crudas de mitología literalista[102].

Incluyendo la tecnolatría y la mitología cientificista dentro de esa "mitología literalista", diría yo. Por lo demás, casi resulta ocioso encarecer la importancia de la encíclica del papa Francisco *Laudato si'*, aquí y ahora (vale decir: en la Europa del segundo decenio del siglo XXI), para las tareas de transformación ecosocial que nos proponemos[103]. Como señala Rafael Díaz-Salazar, "*Laudato si'* vincula la reorientación ecologista del ser humano y el cultivo de una espiritualidad ecológica. El papa Francisco desarrolla una interesante teología ecologista de la liberación a lo largo de toda la encíclica, y especialmente expone una espiritualidad cristiana ecologista"[104].

Y HALLAMOS TAMBIÉN DIMENSIONES RELIGIOSAS EN TERRENOS NO RELIGIOSOS...

Recordemos la famosa tesis de Adorno y Horkheimer, que ellos repitieron en diversas ocasiones: en política, todo lo que no es teología es comercio. O la provocación de Manuel Sacristán: el marxismo puede interpretarse como una religión obrera.

O pensemos en la economía que se postula a sí misma como científica:

El estado estacionario en la economía clásica toma como dadas las dimensiones biofísicas —población y *stock* de capital (todos los bienes durables para el productor y el

consumidor)— y adapta las tecnologías y preferencias a estas condiciones objetivas. El "estado estacionario" en la economía neoclásica (crecimiento proporcional del *stock* de capital y la población) toma las preferencias y tecnologías como dadas y adapta por medio del crecimiento en las dimensiones biofísicas, ya que considera los deseos ilimitados, y cree que la tecnología es tan poderosa que hará el mundo efectivamente infinito. En un nivel más profundo, la concepción clásica sostiene que el ser humano es una criatura que en última instancia ha de adaptarse a los límites (finitud, entropía, interdependencia ecológica) de la Creación de la que forma parte. La concepción neoclásica es que el hombre, el creador, sobrepasará todos los límites y reconstruirá la Creación de forma que se acomode a sus preferencias subjetivas individualistas, que se consideran raíz de todo valor. Al cabo, la economía es pura religión[105].

EL 'LOGOS' HUNDE SUS RAÍCES EN EL MITO

¿Podemos situarnos los seres humanos, de verdad, fuera de un marco de pensamiento mítico como han postulado los partidarios del racionalismo secular en Europa y en otros lugares?[106]. Resulta harto dudoso.

No solo porque, como muestra el análisis social, algunas de esas cosmovisiones presuntamente laicas encierran en realidad un núcleo divinizador. Ello debería resultar evidente en el mito de la Nación para tantos nacionalismos; en el mito de la Máquina (o de la Técnica, más en general) que analizaron Lewis Mumford y otros pensadores; en el mito del Progreso, central para la Modernidad europea[107]; en el mito de la Sociedad rastreable en muchas manifestaciones de la vida contemporánea[108]. Sino también porque, más a fondo, deberíamos reconocer la *razón mítica* como un nivel propio de la psique humana —al menos del ser humano que funciona en contextos colectivos y comunitarios[109]—.

La contraposición no sería por tanto entre razón y mito, sino entre mitos mejores y peores —que funcionan entreverados con racionalidades mejores y peores—. Algo análogo, por lo demás, podríamos afirmar con respecto a nuestra identidad individual —lo ha sugerido Rafael Argullol—:

> No debemos falsear lo que somos. Esto sería un fraude. El principal fraude que podríamos cometer. Mi perspectiva es otra: estamos constituidos por una multiplicidad de identidades que incluye una multiplicidad de mitos. De la misma manera que las comunidades colectivas, al buscar sus orígenes, incurren en una representación mítica, nuestra memoria no es solo aquello que pragmáticamente hicimos, sino aquello que creemos que hemos hecho e, incluso, aquello que hubiéramos deseado hacer. Somos, indisociablemente unidos,

nosotros y nuestro mito. Y no sabemos qué es más "verdad". Del mismo modo en que no sabemos qué es más "realidad", si aquello que ocurre en nuestra conciencia de vigilia o aquello que ocurre en nuestros sueños…[110].

No hay *logos* sin mito: pero precisamente por eso nos importa poner el *logos* (nuestros frágiles intentos de racionalidad) en primer lugar. El mito se nos dará por añadidura, viene siempre en el *pack:* no hacen falta estridencias nietzscheanas…

TANTAS RELIGIONES COMO SERES HUMANOS

Cuenta Tiziano Terzani —en sus imprescindibles *Cartas contra la guerra*— que Vivekananda, el gran místico hindú, viajó a finales del siglo XIX a Estados Unidos para hacer conocer el hinduismo. En San Francisco, al final de una conferencia, una señora estadounidense se levantó y le preguntó: "¿No piensa que el mundo sería más hermoso si hubiera una sola religión para todos los hombres?". "No", respondió Vivekananda. "Quizá sería aún más hermoso si hubiera tantas religiones como hombres"[111].

"Vale la pena evocar aquí lo que con su genialidad intuitiva escribió Pascal: que las herejías en la teología cristiana no fueron tales por lo que afirmaban, sino por lo que negaban: porque la parcela de verdad que querían proteger la defendían no dando espacio o negando otras verdades. La herejía sería así, teológicamente hablando, no una mentira o un error, sino una *verdad intolerante*."[112]

DOS PIEDRAS DE TOQUE

Diría que *una primera piedra de toque para juzgar el carácter represivo o emancipatorio de las religiones es cómo consideran a las mujeres*: los lugares donde las sitúan y los papeles que les asignan. Es obvio que diversos credos religiosos, en el pasado y en el presente, se entreveran estrechamente con las estructuras y las culturas de la desigualdad patriarcal. Como subraya Iñaki Bárcena, "el feminismo se ha enfrentado dura y duraderamente con el discurso religioso tradicionalista que no puede acepar la insumisión del *segundo sexo* de Simone de Beauvoir, del denominado sexo débil. Y este enfrentamiento con el discurso reaccionario religioso, que hoy perdura, sigue siendo para el feminismo el terreno de batalla ideológico central. Por decirlo concreta y sencillamente, el

tradicionalismo religioso en sus diversas facciones sigue siendo el enemigo ideológico principal de la liberación de las mujeres"[113].

El mismo profesor vasco señala no obstante que en años recientes hemos visto florecer, en el seno de los discursos religiosos, posicionamientos de las comunidades cristianas de base europeas y latinoamericanas o del autodenominado feminismo musulmán que cuestionan la interpretación ortodoxa de los cardenales vaticanistas, de los ulemas sunnitas y ayatolás chiitas en cuanto al papel que conceden a las mujeres en los asuntos sociales y políticos.

Una segunda piedra de toque no hay que buscarla en los textos sagrados de las religiones, *sino en la relación de sus clérigos con los muy terrenales poderes de este mundo*. La religión no es en general el opio del pueblo: puede ser eso y su contrario. Dentro de cada confesión encontramos siempre inquisidores y teólogos de la liberación, moralistas enemigos de la vida y místicos enamorados de ella. Para distinguir, hay que fijarse en si el cura de la aldea va con más frecuencia al Círculo Agrario y Mercantil —vale decir, el casino de los señoritos— o a la Casa del Pueblo (permitidme el ligero anacronismo). Por lo demás, lo mismo puede decirse de cualquier movimiento espiritual, cultural o social de los que impulsamos los seres humanos.

Un punto clave suele ser *la cuestión del proselitismo*. En este asunto, por lo general, la actitud del budismo es ejemplar: "Hablando del precepto que prohíbe el uso de sustancias intoxicantes, Suzuki Roshi [el monje zen Shunryu Suzuki] dio una interpretación sorprendente: *Esto significa que no se debe vender budismo. No solo el licor es embriagante. También lo es la enseñanza espiritual*"[114].

También el novelista israelí Amos Oz se ha referido sensatamente al proselitismo del fanático: "Creo que la esencia del fanatismo reside en el deseo de obligar a los demás a cambiar. En esa tendencia tan común de mejorar al vecino, de enmendar a la esposa, de hacer ingeniero al niño o de enderezar al hermano en lugar de dejarles ser. El fanático es una criatura de lo más generosa, un gran altruista. A menudo, está más interesado en los demás que en sí mismo. Quiere salvarte, redimirte. […] Echar los brazos al cuello o lanzarse a la yugular es casi el mismo gesto"[115]. "La religión ha mostrado sobradamente que es un poderoso agente de movilización interior. Es capaz de activar lo mejor del ser humano. Pero también es proclive al fanatismo, la intolerancia y la posesión absoluta de la verdad. En general, la religión está casi siempre a un paso de lo desorbitado. Es aquí donde su compromiso con la filosofía, tal como este se articula en la filosofía de la religión, puede evitar que se repitan los males del pasado."[116]

La recurrente advertencia de un teólogo cristiano cultivador de la antropología filosófica y tocado por el budismo, como el jesuita Juan Masiá: *no exagerar*. No me resisto, en este punto, a citar otra anécdota del maestro zen antes evocado: "Una mañana, cuando estábamos todos sentados en zazen, Suzuki Roshi dio una breve charla inesperada. Entre otras cosas, dijo: *Cada uno de ustedes es perfecto tal cual es… y también puede perfeccionarse un poquito*"[117].

EL LAICISMO, REQUISITO INDISPENSABLE DE LA DEMOCRACIA

¿Qué es un fanático? Chesterton dijo que loco es quien lo ha perdido todo, absolutamente todo, menos la razón. Los fanáticos lo han perdido todo, absolutamente todo, menos su dogma religioso, o nacionalista o el que fuera.

Yo creo que lo peor de las religiones son quienes creen absolutamente en ellas y las utilizan como justificación para castigar al prójimo. El laicismo es un requisito indispensable de la democracia: rechazarlo o relativizarlo es ir contra la libertad de conciencia, que es la base de todas las demás. Un atentado como el de *Charlie Hebdo* [en enero de 2015] no va solo contra la libertad de expresión, sino también contra la libertad religiosa, porque dentro de esta caben los que creen y los que no creen, los que rezan y los que blasfeman, Santo Tomás o Jacques Maritain y Nietzsche, Freud o Wolinski.

Cioran dijo que todas las religiones son *cruzadas contra el humor* y es cosa indudable, al menos entre quienes se las toman a la tremenda. El fanatismo teocrático no es ni mucho menos exclusivo de ciertos musulmanes: yo me he paseado hace pocos años por un París con las papeleras inutilizadas y los urinarios públicos bloqueados a causa de las bombas que pusieron extremistas cristianos en cines que programaban *La última tentación de Cristo* o *Je vous salue, Marie.*

Las creencias religiosas son como enormes fieras, a menudo estéticamente hermosas, pero temibles devoradoras de hombres: no pueden pasearse por las urbes civilizadas hasta que han sido bien domesticadas. Con el cristianismo casi lo hemos conseguido, pero el islamismo sigue todavía peligrosamente asilvestrado.

La ciudadanía democrática permite a cada cual ser como prefiera, pero siempre a partir de la aceptación de la ley civil común, contra la cual no valen derechos religiosos, nacionales o de cualquier otro cuño. Santayana nos avisó de que "no hay tiranía peor que la de una conciencia retrógrada o fanática que oprime a un mundo que no entiende en nombre de otro mundo que es inexistente".

Fernando Savater, "Gracias a Wolinski… y los demás", *El País*, 13 de enero de 2015; http://cultura.elpais.com/cultura/2015/01/12/actualidad/1421076119_689163.html

ÉTICA Y RELIGIÓN

Dios —diría por ejemplo Karen Armstrong— cabe concebirlo como *la otredad trascendente que puede manifestarse cuando derribamos las barreras del ego*[118]. Basta con eliminar el adjetivo "trascendente" para que se hagan patentes los nexos entre ética y religión. (Pero nos hallamos, nótese bien, en un lugar intelectual muy distante de cualquier "teoría del mandato divino" que trate de fundamentar la ética desde supuestos teístas.)

Estaríamos relacionándonos con el otro como un ser sagrado (en el sentido laico del término). Simone Weil dijo que el amor es la *comprensión súbita de que alguien más existe*.

Notemos lo alejado que puede hallarse de esa suerte de iluminación empática el mero interés erótico por el cuerpo del otro (que hoy tendemos a ver como el paradigma del amor). Se verá la diferencia si reparamos que el amor, en el sentido de Weil, exige dejar atrás el ego. Salir de la prisión del ego.

'EL MUNDO ES UNA BASURA, PERO ESTAMOS VIVOS'

"El mundo es una basura, pero estamos vivos", dice el recluta Bufón al final de *Full Metal Jacket (La chaqueta metálica)*, la película de Stanley Kubrick.

Quizá podamos permitirnos añadir: y mientras estemos vivos, tenemos el deber de luchar por que el mundo sea un poco más cosmos, mundo habitable, y un poco menos dominación, irracionalidad y basura.

¿De dónde nacería una obligación así? Yo diría que es *lo que debemos a la Gran Asamblea*: la que forman los seres humanos vivos, muertos y por nacer, junto con todas las criaturas vivas[119].

La religión, decía Alfred North Whitehead, es "lo que el ser humano hace con su soledad". Seres tan necesitados de vínculo y de sentido como nosotros nos descubrimos desamparados delante de la contingencia, el sinsentido, la precariedad, el fracaso, el desamor y la muerte: y hemos de hacer algo con ello.

Pero ¿qué hacer? ¿Fantasear que somos protagonistas centrales de un drama cósmico o quizá algo mucho más modesto? Uno diría que sobre todo a los occidentales nos convendría el tránsito desde una cultura de la redención a una cultura de la pacificación. No necesitamos ser salvados: necesitamos aceptar la condición humana, ayudarnos en lo que podamos unos a otros, y hallar sosiego. Dios no existe porque es modesto, sugería Raymond Queneau.

Plutôt la vie, decía una de las pintadas de mayo de 1968 en un muro parisino. Más bien la vida. Mejor la vida. La vida, preferiblemente. Afirmación del valor vida (reverencia por todo lo viviente, decía Albert Schweizer): pero como punto de partida, no de llegada. Y este último, el punto de llegada, no debe ser la voluntad de dominio —mal que le pese a Nietzsche—, sino la pacificación de la existencia[120].

RÁPIDAS NOTAS SOBRE LO NECESARIO IMPOSIBLE

En el mundo humano, ubicuidad de la incertidumbre (incertidumbre cognitiva, a la que se suma la incertidumbre sobre los resultados de nuestra acción); y también ubicuidad de los fenómenos de poder.

Partimos de la confusión, del desarraigo, de nuestro torpe tantear en la oscuridad[121]. Y desde ahí, se diría, dos grandes vías: o bien —primer camino— lograr uno imponerse ya mediante persuasión irracional, ya mediante fuerza frente a los otros, o bien tratar de ponernos en claro ayudándonos unos a otros; es decir, tratar de crear entre todos un terreno común, un *logos* común no identificado con ninguna de las personas participantes. Ello supondría, de alguna forma, que emergiese una "tercera persona impersonal" dispuesta a abdicar de la dominación.

Lo más importante de la filosofía práctica ¿no consistiría en la renuncia a la dominación? Pero si admitimos eso, ¿no atribuimos al filósofo una aspiración a la santidad?

LA 'ÉTICA DE LA NO-POTENCIA' DE JACQUES ELLUL

He situado bajo la idea de *autocontención* mi propuesta ético-política desde hace años, escribiendo para ello una "pentalogía de la autocontención"[122]. Creo que la *éthique de la non-puissance* de Jacques Ellul, a la que solo he llegado mucho tiempo después (en 2016), tiene bastante que ver con la propuesta de autocontención. "Lo ilimitado 'es la negación de la humanidad y de la cultura'. Y el objeto mismo al que se refiere lo sagrado es el límite. [...] Contra la omnipotencia ilimitada de la Técnica, contra la eficacia establecida como valor supremo, Ellul promueve una ética de la no-potencia, como límite que se opone al universo de las cosas y su contabilidad."[123] También en esa dirección argumenta el poeta y narrador colombiano William Ospina:

Durante siglos la humanidad se ha engañado en ingenuas luchas por el poder [como dominación], cuando lo único razonable sería no una lucha por el poder, sino una lucha para negar el poder o para transformar el poder en otra cosa. Si esos grandes poderes [ejemplificados sobre todo en las corporaciones transnacionales] lo son, es porque tienen a quien proveer, a quien imponer normas, a quien dar órdenes, a quien halagar y adular. Su imponencia no es más que el otro nombre de nuestra renuncia, y a lo mejor es un error luchar contra ellos. A esta altura de la historia cada vez es más evidente que lo que hay que hacer contra ellos hay que hacerlo en nosotros[124].

Tener poder y no usarlo, poder dominar y no hacerlo: esa es la prueba de lo humano. La que nos exige, en tiempos tan difíciles como los que afrontamos, pensar en términos de *conversión*.

Renunciar a dominar ahí donde podríamos hacerlo: a quienes así se autocontienen los hemos llamado, en varias culturas y tradiciones, los justos. A eso lo podríamos llamar santidad.

Pero ¿qué es la santidad sino la versión religiosa de aquello que, a su manera laica, formuló Sigmund Freud como *lo necesario imposible*? Psicoanalizar, gobernar, educar; la democracia, la autogestión, la renuncia a la dominación, ¿no son todas ellas irrenunciables tareas que podemos situar bajo el signo de lo imposible necesario?

TRANSFORMACIÓN, SANTIDAD, CONVERSIÓN

Quizá el único objetivo digno que cabe proponerse es ser santo[125].

Cuidado, no estoy diciendo: ser yo un santo. Ese sería un ejemplo de libro de objetivo autofrustrado, de contraproductividad. Pues, por una parte, en la misma medida en que yo creyese ser o poder aproximarme a ser un santo, estaría alejándome de ese objetivo (el viejísimo pecado de soberbia que tan bien han identificado los buscadores espirituales de todas las culturas). Y por otra parte, si hubiese santidad no existiría un ego como soporte de la misma: a las notas definitorias de la santidad pertenece precisamente la disolución o superación del ego.

Así que el objetivo digno podría reformularse como "que haya santos", o mejor todavía: que exista santidad. Podemos decir "que exista santidad" de la misma manera que decimos "que exista comunidad": serían objetivos de rango equivalente.

Esta noción de santidad se vincula, creo, con aquella otra —tan importante para mí desde hace años— de lo *necesario imposible*[126]. Que haya santidad: que superemos la dominación y la crueldad, que escapemos de la trampa de los

fines pervertidos por los medios, que nos abstengamos de todo daño innecesario a cualquier ser vivo, que el ser humano sea sagrado para el ser humano. Eso que buscaron Buda, Jesús o Gandhi. Nada más y nada menos. Simone Weil nos advertía: "Todo bien verdadero comporta condiciones contradictorias y, por consiguiente, es imposible. Aquel que de verdad mantenga fija su atención en esa imposibilidad y actúe, hará el bien"[127].

La cuestión, claro, es que para ello hace falta, de alguna forma, fracturar al sujeto humano y recomponerlo otra vez… ¡Qué proceso tan violento! Manuel Sacristán no se arredraba ante un término como *conversión* (expresado en términos que lo hacen aceptable para santos marxistas laicos —como el que él mismo fue, en mi modesta opinión—):

Todos estos problemas tienen un denominador común, que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión*. […] Mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la naturaleza[128].

Y es que Sacristán, como subrayaba Paco Fernández Buey, "no fue un exrojo sucesivamente disfrazado de verde, de violeta o de blanco. Pero, eso sí, tenía plena conciencia de que, al asumir esas tres cosas, un comunista marxista está obligado a rectificar otras. A eso lo llamaba a veces, al referirse a las implicaciones en el ámbito de lo personal o de la intimidad, *conversión*"[129].

NOTAS

1. Manuel Fraijó, "Elogio de la Navidad", *El País*, 26 de diciembre de 2015 (http://elpais.com/elpais/2015/12/18/opinion/1450457921_100867.html) . Fraijó probablemente toma la cita de Hölderlin de este artículo del teólogo Adolphe Gesché (https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/irrscs/images/127_gesche.pdf) , original francés en http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1991_num_22_2_2498 : pero ahí no consta el origen de la misma…
2. Ana Pérez Cañamares, *Ley de conservación del momento*, La Isla de Siltolá, Sevilla, 2016, p. 25.
3. Lew Welch, *Círculo de hueso* (edición de Benito del Pliego y Andrés Fisher), Varasek Eds., Madrid, 2013, p. 133.
4. Paul Klee, *Poemas* (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Eds. de la Rosa Cúbica, Barcelona, 1995, p. 11.
5. Reynaldo Pérez Só (nacido en Caracas en 1945) en *Poesía* 154, Carabobo (Venezuela), julio-noviembre de 2011, p. 39.

6. Erri de Luca, *Solo ida. Poesía completa* (edición de Fernando Valverde), Seix Barral, Barcelona, 2016, p. 399.
7. Eladio Orta, *De garzas y otros pájaros,* Niebla, Huelva, 2015, p. 66.
8. Me refiero sobre todo a su tesis doctoral *Opción Cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: estudio de una transición sistémica ante el declive energético del siglo XXI* (leída en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, 11 de enero de 2016) y a los libros *No es una estafa, es una crisis (de civilización)* y *Rutas sin mapa*, ya citados anteriormente.
9. *Rutas sin mapa, op. cit.*, pp. 137-138.
10. "En los últimos diez años la propagación de las ideas ateas se difunde en libros y en Internet. Hay una explosión mediática de publicaciones y páginas web de marcado carácter ateo. Las redes sociales hablan de las ideas que defienden el ateísmo. A los más beligerantes, Dawkins, Dennett, Hitchens y Harris, algunos les llaman 'los cuatro jinetes del ateísmo' (*the four horsemen of atheism*)", Leandro Sequeiros, "El nuevo ateísmo científico (1)", *Iglesia Viva*, 249, enero-marzo 2012, p. 97.
"Desde una perspectiva más concreta de los hechos —se puede leer en el editorial del número 337 de *Concilium*, de septiembre de 2010— algunos ateos en Inglaterra manifestaron no sin humor su rechazo a una serie de propagandas cristianas evangélicas realizadas en autobuses que prometían el infierno a los no creyentes: *There´s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life* [Probablemente Dios no existe. Deja ya de preocuparte y disfruta de la vida]". Esta campaña fue promovida por el biólogo Richard Dawkins, una de las figuras mediáticas más conocidas del nuevo ateísmo.
11. Terry Eagleton, "Lunging, flailing, mispunching", *London Review of Books*, vol. 28 num. 20, 19 de octubre de 2006 (http://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching). El autor británico (marxista y cristiano) reseña *The God Delusion* de Richard Dawkins (2006).
12. *Opción Cero, op. cit.*, p. 767.
13. Rafael Díaz-Salazar, *Educación y cambio ecosocial. Del yo interior al activismo ciudadano,* PPC, Boadilla del Monte (Madrid), 2016, p. 154. Años antes, este sociólogo de la UCM abordó una problemática conexa en *La izquierda y el cristianismo* (Taurus, Madrid, 1998).
14. María Clara Bingemer, "Alabanza, responsabilidad y cuidado. Premisas para una espiritualidad ecológica", *Razón y Fe*, 1404, tomo 272, Madrid, octubre de 2015, pp. 251 y ss.
15. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia,* Anthropos, Barcelona, 2011, p. 155. En el mismo sentido, Jürgen Habermas: "En la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido en el solo saber profesional de los expertos: me refiero a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados", Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión,* Paidós, Barcelona, 2006, p. 116.
16. Simon Critchley entrevistado por Emilio Rivaud Delgado, "La atracción casi pornográfica del Apocalipsis", art cit.
17. En el editorial del número 1404 de *Razón y Fe,* monográfico sobre esta encíclica, los jesuitas editores del volumen han traducido algunos de sus contenidos principales en un "Decálogo verde para el siglo XXI", donde leemos: "A la luz de la crisis socio-ecológica que denuncia la encíclica, la tradición ascética cristiana no aparece ya como una rémora histórica de la que convendría deshacerse; al contrario, adquiere una actualidad insospechada que trasciende el ámbito privado de una religión particular para adquirir una nueva relevancia pública: 'La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vid sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres' (*Laudato si'* 222)". *Razón y Fe* 1404, tomo 272, Madrid, octubre de 2015, p. 203.
Jordi Pigem ha articulado su libro *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica* (Viena Edicions, Barcelona, 2017) en forma de extenso comentario a *Laudato si'*.
18. Javier Sádaba, *La religión al descubierto, op. cit.*, p. 18.
19. Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos, op. cit.*, p. 106.
20. "El ser humano, cuando habla y cuando razona, siempre está, al mismo tiempo, haciendo 'otra cosa'. La evidencia antropológica es que el ser humano no accede a la palabra más que a condición de que sea una palabra ritualizada. El rito es una especie de tributo que pagamos los humanos por no ser ángeles, por haber nacido del sexo y por tener infancia. [...] Es esencial al pueblo la religión, como atestigua toda la historia de la antropología y de la sociología. Régis Debray dijo una vez, con mucha razón, que había que ser 'un poco antropólogo' para enterarse de lo que estaba pasando (eran los años noventa): el resurgir de los nacionalismos, los tribalismos, los fundamentalismos, los racismos, los

regionalismos, los sectarismos y los integrismos de todo tipo. El problema, decía él (llamó a esto pomposamente el 'teorema de Gödel de la política'), es que socialmente es imposible cerrar un círculo sin levantar una vertical, es decir, sin recurrir a un cono. El ser humano no puede prescindir de los tronos y los altares (aunque algunos sí pensamos que puede 'civilizarlos'). Esto puede ser repugnante, pero está en la raíz de las cosas que hay que tener en cuenta a la hora de hacer política" (Carlos Fernández Liria, "Respuesta a Javier Cercas (y 2)", *Cuarto Poder*, 3 de septiembre de 2016 (https://www.cuartopoder.es/tribuna/2016/09/03/respuesta-a-javier-cercas-2/9040). El autor ha desarrollado estos puntos de vista en su libro *En defensa del populismo* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016). En cuanto a Salvador Giner, véase su ensayo *El provenir de la religión*, Herder, Barcelona, 2016.

21. "84 Percent of the World Population Has Faith; a Third Are Christian", *The Washington Times*, 23 de diciembre de 2012 (http://www.washingtontimes.com/blog/watercooler/2012/dec/23/84-percent-world-population-has-faith-third-are-ch/). Comenta Rogelio Fernández Reyes:
"Los seguidores de las tres tradiciones principales —cristianismo (2.200 millones de creyentes, 32% de la población mundial), islamismo (1.600 millones, 23%) e hinduismo (1.000 millones, 15%)— constituían alrededor de dos tercios de la población global actual. Es previsible que las religiones sigan teniendo una importante influencia en la construcción de la identidad de los sujetos y las sociedades. Desde sus enseñanzas, cosmovisiones, tradiciones y rituales pueden acentuar el desequilibrio en la biosfera o favorecer un cuidado determinante de la Tierra, resultando complementarios a los argumentos que se plantean desde los ámbitos sociales, económicos, políticos y científicos" ("La Encíclica *Laudato Si*' y el cambio climático en la prensa", en *Efe Verde*, 30 de enero de 2017; (http://www.efeverde.com/opinion/la-enciclica-laudato-cambio-climatico-la-prensa-rogelio-fernandez-reyes/).
22. Leandro Sequeiros, "El nuevo ateísmo científico (1)", *Iglesia Viva*, 249, enero-marzo 2012, p. 107.
23. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, Alianza, Madrid 1980, p. 21. Aquí, desde luego, podemos preguntarnos: bien está partir de la consciencia de la imperfección humana, pero ¿y si en vez de tratar de superar la contingencia, finitud, vulnerabilidad, mortalidad del ser humano —hiciéramos lo posible por asumirla de verdad?
24. José Gómez Caffarena (ed.), *Religión* (vol. 3 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, Madrid, 1993, p. 17. Continúa el autor: "Por mi parte, querría entender la expresión con alguna mayor amplitud. Entiendo que puede recoger lo que hay de verdad en la tan citada afirmación de Lucrecio, *el temor hizo a los dioses*. Pero que alude también a vivencias y aspiraciones humanas más generosas, como la admiración adorativa ante la majestad de lo real y el deseo de que sea inteligible y benéfico, más allá de sus aspectos terribles".
25. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1993 (quinta edición), p. 27.
26. Citado en Manuel Fraijó, "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en su volumen *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2010 (cuarta edición), p. 38.
27. *Filosofía de la religión, op. cit.*, p. 39.
28. Salvador Pániker, *Diario del anciano averiado*, Random House, Barcelona, 2015, p. 79. Un poco más abajo Pániker escribe: "Le concedo a Richard Dawkins todo lo que escribe en defensa de su ateísmo. El Dios-relojero en el que Dawkins no cree es un Dios en el que tampoco creo yo. Científicamente, Dios es superfluo. De algún modo, pues, asumo y a la vez rechazo el ateísmo práctico de la modernidad. De la chata modernidad construida sobre el modelo científico. Ello es que a la modernidad cientificista le queda siempre el residuo ineliminable de la mente, el arte, la conciencia. Y uno piensa que es preciso conciliar la ineluctable visión 'desde abajo' —la de la ciencia empírica, materialista y darwiniana— con la visión 'desde arriba', la de la conciencia, el arte y lo que algunos llaman espíritu."
29. "No toda búsqueda de sentido (y de sentido global) acude a los símbolos específicos de las tradiciones que normalmente llamamos religiosas. Cabe la alternativa *estética*, la *ética*, la *filosófica* (sapiencial)… Nuestras culturas muestran crecientemente casos que avalan la realidad de esas alternativas. Sería ventajoso buscar una denominación (como la de *simbólica*, propuesta por Alfredo Fierro en 1979) para referirse *genéricamente* a las construcciones culturales en las que se expresa la búsqueda de sentido global (sean, o no, de índole religiosa)." Gómez Caffarena, *op. cit.*, p. 21.
30. Michel Hulin, *La mystique sauvage*, PUF, París, 1993. La Iglesia Ortodoxa subraya la importancia de la *theosis*: la unión mística de los seres humanos con Dios, tanto individual como colectivamente.
31. Véase Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París, 1982.
32. *De rerum natura* , libro III, versos 320-323.
33. *De la naturaleza*, vol. 2, edición de Eduardo Valentí, Eds. Alma Mater, Barcelona 1961, p. 74. Los estoicos proponen algo parecido. "Recuerda que en la vida debes comportarte como si estuvieras en un banquete. La bandeja circula y llega hasta ti: extiende la mano y sírvete con moderación. ¿Avanza hacia los demás comensales? No la retengas. ¿Tarda en acercarse al lugar donde estás sentado? No

proyectes tu deseo sobre ella, simplemente espera que llegue junto a ti. Compórtate igual en lo que tiene que ver con los hijos, las mujeres, los cargos, la riqueza. Y un día serás digno convidado de los dioses. Más aún: si de aquello que se te ofrece no tomas nada, sino que lo rechazas, no solo serás el convidado de los dioses, sino su compañero. Así actuaron Diógenes, Heráclito y sus semejantes, merecidamente considerados y llamados *hombres divinos*" (Epicteto, *Manual* —edición de Pierre Hadot—, Errata Naturae, Madrid, 2015, p. 19).

34. Séneca, *Cartas a Lucilio*, *op. cit.*, p. 158 (ver también pp. 111, 139,158, 205, 316). Se cree que el filósofo romano-cordobés escribió estas cartas en 62-64.
35. Alois M. Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Siruela, 2009.
36. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning*, La Haya/ París/ Nueva York, 1977, p. 6.
37. El texto puede consultarse en http://www.getcited.org/pub/101412100
38. Citado en Daniela y Olivier Föllmi, *Sabidurías. 130 pensamientos de maestros de la India*, Lunwerg, Madrid, 2016, p. 266.
39. Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, *op. cit.*, p. 205.
40. *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, *op. cit.*, p. 107.
41. Fraijó, "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en su volumen *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, *op. cit.*, p. 37.
42. Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos, op. cit.*, p. 222. Como ha destacado la antropología, nos recuerda Javier Sádaba, "el sacrificio es la forma suprema de reconocimiento que se debería a los seres superiores. Brutales sacrificios humanos en la Antigüedad, sacrificios de animales más tarde, y sacrificios simbólicos en las sociedades que han ido despojándose de un primitivismo que hoy nos repugna, han configurado el núcleo del culto religioso. El ritual y la ceremonia, por tanto, invaden la actividad religiosa y hacen que las creencias pasen de su sitial teórico a su vivencia práctica [...]. Conviene resaltar la importancia que tiene el culto para la comunidad: ahí es donde la comunidad se une, se cobija, se apoya, se mira como comunidad de creyentes" (*La religión al descubierto, op. cit.*, p. 40). Para el sociólogo Émile Durkheim, como se sabe, la religión es la primera y más básica manifestación de la vida social de los seres humanos.
43. Como señala con razón John Gray, reseñando *The Worm at the Core*, "las religiones no siempre son cultos de inmortalidad. La preocupación por la muerte puede ser universalmente humana, y los intentos de escapar de ella se encuentran en muchas culturas y tradiciones —incluyendo, como muestran los autores, la alquimia china. Pero el anhelo de la vida eterna ha sido más fuerte en las sociedades y los individuos cuyos valores son moldeados por el monoteísmo, y más particularmente por el cristianismo. (La creencia en una vida futura no ha sido central en la mayoría de las corrientes del judaísmo). En el antiguo politeísmo griego, se creía que los dioses envidiaban a los humanos su mortalidad; la vida eterna podría ser una maldición —una eternidad de aburrimiento. En muchas de sus formas, el hinduismo y el budismo expresan una búsqueda de la mortalidad, el proyecto de liberar a los seres humanos de la vida interminable que trae consigo el ciclo de transmigraciones y renacimientos…" John Gray, "Why can't we stop for death?", *New Statesman*, 1 de septiembre de 2015; http://www.newstatesman.com/culture/books/2015/09/why-cant-we-stop-death. Gray indica también que el libro de Solomon, Greenberg y Pyszczynski se resiente de "descuidar los impulsos conflictivos que han moldeado la respuesta humana a la muerte. Tienen razón al sugerir que es la conciencia de la muerte, más que nada, lo que diferencia a los seres humanos de otros animales. También tienen razón al argumentar que la negación de la muerte es una de las fuerzas más poderosas de la vida humana. Donde yerran es cuando pasan por alto cómo, por el contrario, muchos seres humanos han dado la bienvenida a su mortalidad."
44. Manuel Fraijó, "Elogio de la Navidad", art. cit.
45. Hallamos un ejemplo contemporáneo de esta clase de vivencias cuando la novelista Carmen Laforet escribe a su amiga Elena Fortún (también escritora), en diciembre de 1951, contándole una experiencia decisiva: "Dios me ha cogido por los cabellos y me ha sumergido en su misma esencia. [...] Es una llamarada, una hoguera, un deslumbramiento, una claridad de maravilla. Es como si abrieran dentro de nosotros las puertas de la eternidad…". Vale la pena leer la carta completa. En Carmen Laforet y Elena Fortún, *De corazón y alma (correspondencia 1947-1952)*, Cuadernos de Obra Fundamental, Fundación Banco Santander, Madrid, 2016, pp. 119-121.
46. Javier Sádaba, *La religión al descubierto*, Herder, Barcelona, 2016, pp. 44 y 128-130.
47. Sádaba, *La religión al descubierto*, *op. cit.*, pp. 96 y 124.
48. Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos, op. cit.*, p. 101.
49. Pascal Boyer, *Religion Explained*, Basic Books, Nueva York, 2001.
50. Edward O. Wilson, *El sentido de la existencia humana, op. cit*, p. 116.
51. De hecho, *apofenia* es uno de los conceptos que deberíamos tener siempre más a mano. Vemos historias, causas e intenciones por todas partes; y la "mera estadística" nos deja fríos. Hay que tener esto en cuenta a la hora de explicar la crisis ecológico-social…

52. Edward O. Wilson, *La conquista social de la Tierra,* Debate, Barcelona, 2012, p. 337.
53. Jesse Bering, *El instinto de creer,* Paidós, Barcelona, 2011, p. 21.
54. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* (edición de Juan Zaragoza), Gredos, Madrid, 1993, p. 51.
55. Jenofonte, loc. cit. Esta idea del dios vigilante la encontramos a lo largo de los tiempos enunciada de muchas maneras. Por ejemplo, en esas *rubaiyat* de Fernando Pessoa, reescribiendo al poeta persa Omar Jayam: "Entre gente que es vil, y otra que es sierva,/ pasan mis días, como un gusano en la yerba./ Humilde, absurdo, extranjero de los dioses,/ me arrastro, pero siento al dios que observa". Fernando Pessoa, *Rubaiyat* (edición de Beñat Arginzoniz), El Gallo de Oro, Bilbao, 2015, p. 23.
56. Frans de Waal: "El origen de la ética está en los simios" (entrevista), *El Mundo,* 13 de mayo de 2014.
57. Como explica Purzycki, a la hora de cooperar con desconocidos: "vale la pena [en términos evolutivos] tener un Dios Gran Hermano, omnisciente y con preocupaciones morales en lugares con mayor anonimidad y menos responsabilidad". He seguido en este resumen a Daniel Mediavilla: "El miedo a la ira de Dios hace avanzar la sociedad", *El País,* 11 de febrero de 2016 (http://elpais.com/elpais/2016/02/10/ciencia/1455109442_021348.html). El artículo original en *Nature* puede consultarse en http://www.nature.com/articles/nature16980
58. Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos*, *op. cit.*, p. 230. Véase también Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press, Princeton, 2015.
59. De Waal, *op. cit.*, p. 231.
60. Daniel Kahneman, *Pensar rápido, pensar despacio, op. cit.*, p. 106. Kahneman señala a continuación: "El psicólogo Paul Bloom presentó en 2005 en un artículo de *The Atlantic* la idea provocativa de que nuestra disposición innata a separar la causalidad física de la intencional explica la casi universalidad de las creencias religiosas. Observaba que 'percibimos el mundo de los objetos como esencialmente separado del mundo de las mentes, lo cual hace que veamos cuerpos si alma y almas sin cuerpo'. Los dos modos de causación que estamos preparados para percibir hacen que sea natural en nosotros aceptar las dos creencias centrales de muchas religiones: una divinidad inmaterial es la causa última del mundo físico, y almas inmortales controlan temporalmente nuestros cuerpos mientras vivimos, cuerpos que abandonamos cuando morimos. A juicio de Bloom, los dos conceptos de causalidad fueron conformados separadamente por fuerzas evolutivas, asentando el origen de la religión en la estructura del Sistema 1" (p. 107), es decir, en nuestro pensamiento rápido, inconsciente e intuitivo (frente al Sistema 2 de la mente atenta, lenta y reflexiva). El artículo de Paul Bloom al que se refiere es "Is God an accident?", *The Atlantic Monthly*, diciembre de 2005.
61. Alfredo Fierro, "Psicología de la religión", en Fraijó (coord.), *Filosofía de la religión, op. cit.*, p. 118.
62. Fierro, "Psicología de la religión", *op. cit.*, p. 119.
63. Interesantes consideraciones sobre la noción de *proyección* en Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía,* Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016, pp. 187 y ss.
64. Citado en Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos*, *op. cit.*, p. 227.
65. Véase al respecto Jappe, *Las aventuras de la mercancía, op. cit.*, pp. 189-191.
66. Enrique Romerales, "Philosophical Theology", en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, *op. cit.*, p. 566.
67. Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico,* Barcelona, 1981, p. 126.
68. Citado en Thedore Zeldin, *Los placeres ocultos de la vida,* Plataforma Editorial, Barcelona, 2015, p. 157. Zeldin también evoca el episodio en que, tras haber calificado de "atea" la teoría de la relatividad O'Connor, el cardenal de Boston, el rabino Goldstein tomó cartas en el asunto y envió un telegrama a Einstein: "¿Cree usted en Dios. *Stop.* Respuesta pagada hasta 50 palabras". El famoso físico respondió: "Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en la armonía que rige el universo, no en un Dios que se implica en el destino y los actos de los hombres" (p. 156).
69. Véase, por ejemplo, Julian Baggini, "La búsqueda del alma", cap. 4 de *La trampa del ego,* Paidós, Barcelona, 2011.
70. Véase, por ejemplo, Pascal Boyer, *Religion Explained*, *op. cit.*; y Jesse Bering, *El instinto de creer,* Paidós, Barcelona, 2012.
71. Esta no sería la opinión de Richard Dawkins, quien nos insta a evitar los abusos de lenguaje. "Hay científicos modernos cuyas palabras suenan religiosas, pero cuyas creencias, examinadas de cerca, resultan ser idénticas a las de otros científicos que se llaman a sí mismos ateos. *Las sagradas profundidades de la naturaleza*, el libro lírico de Ursula Goodenough, se vende como libro religioso, está respaldado por teólogos en la contraportada, y sus capítulos son relacionados alegremente con rezos y meditaciones devotas. Sin embargo, según el libro en sí, Goodenough no cree en ningún tipo de ser supremo, ni en ningún tipo de vida después de la muerte. Mediante una comprensión normal de la lengua inglesa, ella no es más religiosa que yo. Comparte con otros científicos ateos un sentimiento de sobrecogimiento ante la majestad del universo y la complejidad intrincada de la vida. De hecho, la sobrecubierta de su libro —el mensaje de que la ciencia no 'implica una existencia

desoladora, desprovista de significado, sin sentido', sino que 'puede ser un manantial de consuelo y esperanza'— habría sido igualmente apropiada para mi libro, *Destejiendo el arcoiris*, o para *Un punto azul pálido*, de Carl Sagan. Si eso es religión, entonces yo soy un hombre profundamente religioso. Pero no lo es. Y no lo soy. Que yo sepa, mis opiniones 'ateas' son idénticas a las opiniones 'religiosas' de Ursula. Uno de los dos está abusando del lenguaje, y creo que no soy yo. [...] Si Dios es un sinónimo de los principios físicos más profundos [como quizá para Albert Einstein o Stephen Hawking]... ¿qué palabra se deja para un ser hipotético que conteste a las oraciones, intervenga para salvar a los enfermos de cáncer o ayude a la evolución en sus saltos difíciles, perdone pecados o muera por ellos?", Richard Dawkins, "¿Están convergiendo la ciencia y la religión? No", consultado en http://the-geek.org/docs/serpiente.html

72. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* en Reyes Mate y H. Assmann (eds.), *Sobre la religión I,* Salamanca, 1974, p. 92.
73. Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté.op. cit.*, p. 200 (traducción de J. R.).
74. Yuval Noah Harari (entrevista): "Google elegirá a tu pareja; te conocerá mejor que tú", *Cinco Días,* 15 de octubre de 2016 (http://cincodias.com/cincodias/2016/10/14/sentidos/1476442778_661512.html).
75. Yuval Noah Harari, *Homo Deus,* capítulo 11 ("La religión de los datos"), *op. cit*.
76. Jaume Botey, "Religión y fe hoy. Una aportación al Foro Mundial de Teología y Liberación [Dakar, 5 al 11 de febrero de 2011]", *mientras tanto* 115, Barcelona 2011, pp. 64-65.
77. Véase Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, *op. cit*.
78. Religión "en el buen sentido" —dice el pensador judío alemán— es "el inagotable anhelo, sostenido en contra de la realidad, de que esta cambie, que se acabe el destierro y llegue la justicia", *Notizen 1950 bis 1969,* Frankfurt am Main, 1974, p. 92.
79. "Dado el carácter histórico de la revelación [cristiana] y lo irrefutable en las palabras de Jesús acerca de la prioridad de los pobres, el punto de partida de interpretación de la vida y para hacer teología son los pobres. Solo es posible hablar de Dios o hacer teología a partir de las mayorías oprimidas. Y si el designio de Dios pasa por el proyecto de liberación de los oprimidos, el criterio ético fundamental que surge de esta teología es el compromiso de liberación de los oprimidos. Son los principios básicos de teología y espiritualidad del cristianismo", Jaume Botey, "Religión y fe hoy. Una aportación al Foro Mundial de Teología y Liberación [Dakar, 5 al 11 de febrero de 2011]", art. cit. También Terry Eagleton: "La fe [...] no consiste principalmente en creer que algo o alguien existe, sino en un compromiso y una lealtad: la fe *en* algo que podría hacer diferente la tétrica situación en la que uno se encuentra, como podría ser el caso, por ejemplo, de la fe en el feminismo o en el anticolonialismo. No tiene que ver, de entrada, con suscribir una determinada descripción de la realidad, aun cuando no hay duda de que también implica algo así. La esencia primordial de la fe cristiana, desde mi punto de vista, no estriba en el hecho de adherirse a una proposición afirmando la existencia de un Ser Supremo, sino en adquirir la clase de compromiso manifestado por un ser humano que ya no puede aguantar más, que se hunde en la oscuridad, el dolor y el desconcierto y que, aun así, se mantiene fiel a la promesa de un dios transformador", Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución,* Paidós, Barcelona 2012, p. 58.
80. Juan Masiá, *El otro Oriente,* Sal Terrae, Santander, 2006, p. 75.
81. La perspectiva mística —no la de la creencia teísta. "Cuando el Dalai Lama pedía una revolución espiritual en las vísperas del Tercer Milenio, explicó que esto no significaba abrazar un credo religioso: más bien se basaría en una *reorientación radical lejos de nuestra preocupación habitual por el yo*", Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, *op. cit.*, p. 82.
82. Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, *op. cit.*, pp. 208-209.
83. El problema es que, desde una perspectiva histórica y sociológica, "el viaje espiritual siempre resulta trágico, porque es una senda solitaria adecuada para individuos y no para sociedades enteras. La cooperación humana [masiva] requiere respuestas firmes y no solo preguntas, y los que se enfurecen contra las estructuras religiosas anquilosadas acaban forjando nuevas estructuras en su lugar.[...] Le ocurrió a Martín Lutero, quien después de cuestionar las leyes, las instituciones y los rituales de la Iglesia católica escribió nuevos libros de leyes, fundó nuevas instituciones e inventó nuevas ceremonias. Les ocurrió incluso a Buda y a Jesús..." (Harari, *Homo Deus*, *op. cit.*, p. 211).
84. La cita continúa: "Simone Weil, una de las grandes inteligencias del siglo, es una mística *post mortem Dei*. Está instalada, desde el punto de vista intelectual y sensible, en la modernidad total, en la que ya no hay clavos ardiendo. No me atrevo a tocar con comentario un solo texto suyo. Me quedo solamente con la boca abierta". Recogido en José Luis Gallero en "Simone Weil (1909-1943)", *El Estado Mental,* 4 de octubre de 2014 (https://elestadomental.com/diario/simone-weil-1909-1943?gac=prevnext).
85. Véase Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia, op. cit.*

86. Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité, op. cit.*, p. 400. Cronología refinada por Karen Armstrong en su importante obra *La gran transformación*. "La era axial —escribe Manuel Fraijó— conocerá un segundo, tardío, florecimiento: el judaísmo rabínico, el cristianismo y el islamismo". Tiene mucho interés releer "El hombre axial" de Lewis Mumford, capítulo IV de su libro de 1956 *The Transformations of Man* (en español: Lewis Mumford, *Las transformaciones del hombre,* Sur, Buenos Aires, 1960).
87. Una brillante actualización de la propuesta de una ética de la compasión en Karen Armstrong, *Doce pasos hacia una vida compasiva*, *op. cit.*
88. Karen Armstrong, *La gran transformación,* Paidós, Barcelona, 2007, p. 529.
89. Kenneth Rexroth, *Recordando a los clásicos,* FCE, México, 2001, p. 237.
90. En Ramón Gaya, *Cartas a sus amigos* (edición de Isabel Verdejo y Nigel Dennis), Pre-Textos, Valencia, 2016, p. 256.
91. Joan Carrera, "Vivir mejor con menos: trece propuestas", *Papeles de Cristianisme i Justìcia*, 234, septiembre de 2016.
92. Sobre religión y tribalismo, véase Edward O. Wilson, *El sentido de la existencia humana, op. cit.*, pp. 117-122.
93. Interesante reflexión sobre el fundamentalismo religioso en Manuel Fraijó, "El enigma del fundamentalismo religioso", *El País,* 24 de marzo de 2016 (http://elpais.com/elpais/2016/03/23/opinion/1458738959_601156.html).
94. Adonis, "La poesía es lo contrario de la religión" (entrevista por Javier Rodríguez Marcos), *Babelia,* 27 de septiembre de 2014.
95. Juan José Tamayo, "Hans Küng, teólogo en la frontera", *Minerva* 12, Madrid 2009 (http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=365). Tiene también interés la reflexión siguiente de Boris Cyrulnik: "No existe una sola cultura sin dioses. Ninguna. Todas las culturas necesitan espiritualidad. Pero hoy en día existen treinta y cinco mil religiones diferentes en la Tierra. Treinta y cinco mil dioses en la Tierra. Están en el alma de los hombres, pero hay treinta y cinco mil. Hoy. Es decir, que cada cual está convencido de que su dios es el verdadero. Todos necesitamos espiritualidad, lo sublime y la trascendencia, para vivir en el mismo mundo. Y para poder vivir mejor que los animales; una vida que no sea solo comer, pelear y reproducirnos. En un mundo humano siempre hay dioses y espiritualidad. Tienen un efecto protector y que socializa las almas. Así que es muy importante. Necesitamos la trascendencia y lo sublime para vivir mejor, para crear la condición humana, para compartir un mundo de creencias. Así que demos gracias a las religiones, las necesitamos. Pero no agradezcamos a la religión cuando hace creer que tenemos el único dios verdadero, y que si tú no tienes el mismo que yo, tengo derecho a matarte, incluso tengo el deber de matarte. En este caso, no, gracias", Boris Cyrulnik, *Diálogos* (edición a cargo de Carles Capdevila), *op. cit.*, p. 44.
96. Leszek Kolakowski, *Dios no nos debe nada,* Herder, Barcelona, 1996, p. 125.
97. Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores*, vol. 1, Paidós, Barcelona, 1983, p. 43.
98. David Chadwick (comp.): *Para hacer brillar un rincón del mundo. Historias de un maestro zen contadas por sus discípulos*. Ed. Troquel, Buenos Aires, 2002, p. 69.
99. Martin Buber, *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores op. cit.*, p. 104.
100. José Javier Arenas en http://ciencianet.com/dimuniver.html
101. Francisco Fernández Buey, "Movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana", en AAVV: *Euroizquierda y cristianismo,* Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1991, p. 159.
102. Citado en Frans de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos, op. cit.*, p. 229.
103. Papa Francisco, *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común,* Eds. Mensajero, Bilbao, 2015. Un comentario en AA. VV., *Cuidar la Madre Tierra. Comentario a la encíclica* Laudato si', San Pablo, Madrid, 2015.
104. Rafael Díaz-Salazar, *Educación y cambio ecosocial. Del yo interior al activismo ciudadano, op. cit.*, p. 96.
105. Herman E. Daly, intervención ante la Comisión de Desarrollo Sostenible del Reino Unido: "A steady state economy", 24 de abril de 2008, disponible en http://steadystaterevolution.org/files/pdf/Daly_UK_Paper.pdf
106. Para saber de qué estamos hablando, podemos definir mito como "una ordenación del pasado, real o imaginario, en patrones que refuerzan los valores o aspiraciones más profundas de una cultura. […] De ahí que los mitos vayan tan cargados de sentido que somos capaces de vivir y morir por ellos. Son como las cartas de navegación de las culturas a través del tiempo", Ronald Wright, *Stolen Continents: Conquest and Resistance in the Americas,* Houghton Mifflin, Boston, 1992, p. 5. Una buena introducción a la cuestión es Leszek Kolakowski, *La presencia del mito,* Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
107. Ronald Wright, *Breve historia del progreso,* Urano, Barcelona, 2006.

108. Véase Salvador Giner, "La divinización de la sociedad humana", capítulo 2 de *Sociología del mal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015.
109. Aquí ha realizado un trabajo muy valioso Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica, op. cit*.
110. Rafael Argullol entrevistado por Carlos Javier González Serrano, publicado en el blog *El vuelo de la lechuza,* cit. Afirma también Argullol en la entrevista: "Es un gran error creer que la filosofía es el paso del mito al logos, tal como se enseña en las escuelas. La filosofía es la búsqueda de construcción de un logos a través de muchos mitos. Es como si la araña buscara el centro sin recurrir a la tela que ha tejido, sería imposible. La conciencia es imposible sin la red formada por los mitos. Y en igual dirección podemos decir que no existe posibilidad de pensamiento sino es en el bosque de las sensaciones, en el cual hay tanto camuflajes como desenmascaramientos…".
111. Tiziano Terzani, *Cartas contra la guerra,* Integral/ RBA, Barcelona, 2002, p. 153.
112. José I. González Faus, *Unicidad de Dios, pluralidad de místicas, Cuadernos de Cristianisme i Justícia*, 180, septiembre de 2012, p. 27.
113. Iñaki Bárcena, "¿Puede Dios ser demócrata?", comunicación en el X Congreso Vasco de Sociología y Ciencia Política, 3 al 5 de septiembre de 2015, Universidad del País Vasco (Bilbao). Véase también http://www.eldiario.es/norte/euskadi/adversario-ecologia-feminismo-solidaridad-internacional_0_434307604.html
114. David Chadwick (comp.): *Para hacer brillar un rincón del mundo. Historias de un maestro zen contadas por sus discípulos*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 2002, p. 124.
115. Amos Oz, *Contra el fanatismo*, Siruela, Madrid, 2003.
116. Manuel Fraijó, "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en su volumen *Filosofía de la religión. Estudios y textos, op. cit.*, p. 40.
117. *Para hacer brillar un rincón del mundo, op. cit.*, p. 13
118. *Doce pasos hacia una vida compasiva, op. cit.*, p. 153.
119. Los mitos, decía el poeta italiano Salvatore Quasimodo, son "protectores del pensamiento". Lo ha recordado en más de una ocasión Gustavo Martín Garzo. "Mi obra está íntimamente ligada a esos mitos, al sustrato primigenio que albergan esos mitos protectores del pensamiento del que hablaba Salvatore Quasimodo. Ahí nace nuestro pensamiento, al que aún recurre Platón para confirmar su filosofía y conformar al mundo y al hombre. Lo mismo pasa con las sagas orientales y nórdicas, que nos acompañan, consuelan y dan sabiduría. Es importante no olvidarlas. Es una petulancia decir que son historias agotadas. Son universales, circulan de unas culturas a otras y tienen cosas que decir…". Gustavo Martín Garzo, "Somos ladrones de vida", entrevista en *El Filandón/ Diario de León*, 15 de abril de 2012. Puede consultarse en http://www.diariodeleon.es/noticias/filandon/somos-ladrones-vida_683567.html
    Tres mitos básicos para mí: el de Eros y Tánatos como fuerzas básicas cuya pugna atraviesa el universo entero; el de la Gran Asamblea que reúne a todos los seres vivos que fueron, son y serán; el de Noé constructor del Arca, dispuesto a su tarea de salvación.
120. Sí: uno diría que el florecimiento de la vida y la pacificación de la existencia son el alfa y el omega, mas importa darse cuenta de la contradictoria tensión del arco que trazan. El florecimiento de la vida entraña un festival de crueldad: el valor vida es la base sobre la que pueden alzarse todos los demás valores (sin seres vivos no habría valores), pero la biosfera es el lugar donde un ser vivo devora a otro, para ser a su vez devorado por un tercero. "La Naturaleza renueva unos seres con la substancia de otros", escribía el gran Lucrecio, "y no sufre que cosa alguna se engendre sino ayudada por una muerte ajena". Por eso, en el extremo del arco, la pacificación de la existencia humana: ser capaz de responder al trauma de la finitud —tratar de situarse frente al horizonte de la muerte— con una respuesta de compasión, auxilio y cuidado (en vez de intentar la inútil huida hacia delante del que busca siempre la dominación).Veintiséis siglos después, ¿Buda sigue siendo la mejor respuesta de la humanidad frente a las preguntas de Nietzsche y Darwin?
121. "Poesía es tantear en la oscuridad, orientándose por las palabras", dijo Claudio Rodríguez en una lectura suya de poemas, en abril de 1984, a la que yo asistí. Transcribí las notas que tomé en aquella memorable sesión en una entrada de mi blog "tratar de comprender, tratar de ayudar": "quien no se enamore de la piedra y el gusano no entrará en el reino de los cielos —la palabra viva de Claudio Rodríguez", publicado el 3 de febrero de 2013. Puede consultarse en http://tratarde.org/quien-no-se-enamore-de-la-piedra-y-el-gusano-no-entrara-en-el-reino-de-los-cielos-la-palabra-viva-de-claudio-rodriguez/
122. Se trata de los libros *Un mundo vulnerable*, *Biomímesis, Gente que no quiere viajar a Marte, La habitación de Pascal* y *Todos los animales somos hermanos* (todos ellos en Los Libros de la Catarata).
123. Daniel Vidal, "Jacques Ellul, Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance", *Archives de sciences sociales des religions* 168, 2014 (http://assr.revues.org/26396) . El libro de Ellul es *Théologie*

et Technique. Pour une éthique de la non-puissance (edición de Sivor, Danielle et Yves Ellul; introducción de Frédéric Rognon), Labor et Fides, col. Philosophie, Ginebra, 2014.

124. William Ospina, *Parar en seco,* Navona, Barcelona, 2017, p. 18.
125. Alguna vez he esbozado un esquema de la ética en los siguientes cuatro puntos: 1. Una moralidad de la tribu articulada alrededor de la supervivencia, con fuertes bases biológicas, que tiene valor adaptativo y se ha desarrollado evolutivamente. 2. Una moral de sociedad articulada en torno a la convivencia en grupos grandes, moral que construimos socialmente, entre los códigos legales y el cultivo de la compasión. Potencialmente puede extenderse hasta una moral cosmopolita. 3. Una moral de santidad como la que formularon Lévinas y Logstrup, articulada en torno a la salvación, donde lo esencial es la reacción de responsabilidad inmediata e infinita ante la muda exigencia del rostro del otro. 4. Añadido a esto, y como elemento específico tras el catastrófico siglo XX y ya en la era de la crisis ecológico-social, el principio de responsabilidad (Hans Jonas) y la conciencia de especie (movimientos ecologistas).
126. Jorge Riechmann, "Soportar la tensión de lo necesario imposible", en *Resistencia de materiales. Ensayos sobre el mundo y la poesía y el mundo (1998-2004)*, Montesinos, Barcelona, 2006.
127. Simone Weil, *La gravedad y la gracia,* Trotta, Madrid, 1994, p. 137.
128. Manuel Sacristán: conferencia "Tradición marxista y nuevos problemas" (Sabadell, 3 de noviembre de 1983), ahora en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, *op. cit*. Vale la pena recordar que este tema de la "conversión" ocupaba también a Cornelius Castoriadis, más o menos por los mismos años que a Sacristán. Así, el pensador griego (o grecofrancés, si se quiere) evocaba la instauración de una verdadera democracia como "transformación radical de lo que los seres humanos consideran importante y sin importancia, valioso y sin valor, en una palabra, una transformación psíquica y antropológica profunda, y con la creación paralela de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios". Y seguía: "Tal vez estamos muy lejos de ello, tal vez no. La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea, que todos hemos podido observar durante la última década, pues fue entonces cuando se hizo verdaderamente manifiesta, pero que se encontraba en curso desde hacía tres cuartos de siglo, no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad" (Castoriadis, "Reflexiones sobre el *desarrollo* y la *racionalidad*", en Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach y otros, *El mito del desarrollo,* Kairós, Barcelona, 1980, p. 216). Este asunto de la conversión fue también una de las principales preocupaciones de Raimon Panikkar durante decenios: declaraba por ejemplo el teólogo catalán (de origen hindú) que "el mundo ha iniciado un mal camino que conducirá a una catástrofe sociopolítica a menos que tenga lugar una *metanoia* cultural" (*Opera Omnia* VI.1 —*Pluralisme e interculturalitat*—, Fragmenta, Barcelona, 2010, p. 266). "Los frenos morales no sirven, en realidad nunca han servido. El problema es más profundo: no basta con una reforma, hace falta un cambio de civilización, y para que eso suceda es menester un cambio antropológico, imposible sin una *metanoia* espiritual" (*Opera Omnia* VIII —*Visió trinit'aria i cosmoteàndrica*-, Fragmenta, Barcelona 2011, p. 260). Ambos pasos citados en Jordi Pigem, *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica* (Viena Edicions, Barcelona 2017), p. 16; traducción de J. R.

    La necesidad de una "conversión ecológica" ha sido enfatizada a los católicos del mundo en la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco (2015), "una difícil conversión que exige tres requisitos o condiciones de posibilidad: la gratitud-gratuidad, la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas y el desarrollo de la creatividad con entusiasmo para resolver los problemas del mundo (cf. *Laudato si',* parágrafo 220)". Fidel Aizpurúa Donazar y José Eizaguirre, "Espiritualidad y ecología en *Laudato si', Razón y Fe* 1404, tomo 272, Madrid, octubre de 2015, p. 277.
129. Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, *op. cit.*, p. 386. Véase también p. 403.

CAPÍTULO 7

ESPERANZA CONTRAFÁCTICA: PIDIENDO UN LEOPARDI DESDE DENTRO (NO SE TRATA DE VER MEDIO LLENA LA BOTELLA QUE ESTÁ MEDIO VACÍA, SE TRATA DE LA RECONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO)[1]

Debemos volver a la pasión. En sus charlas, Phillippe Gabilliet [profesor en diversas escuelas de negocios y presidente de la asociación Optimistas sin Fronteras] aboga por no desanimarse ante la crisis o el desempleo. *En los países desarrollados, más de la mitad de la población tiene trabajo*, propone como cambio de perspectiva antes de la conferencia[2].

Laura Rivas

Estoy tanto contra el "pesimismo" como contra el "optimismo", que para mí solo representan tendencias en diferente dirección. Como hombre de ciencia, simplemente trato de ser realista. Permítaseme añadir que si he expresado opiniones un tanto sombrías, no por ello he caído en el derrotismo. He echado una ojeada breve al futuro inmediato. Si se nos concede tiempo, quizá podamos cambiar las actitudes y aun las condiciones políticas. Un análisis realista solo debe movernos a esforzarnos más y a estar dispuestos a emprender urgentes reformas radicales[3].

Gunnar Myrdal

Hay que combatir esa idea de pesimismo frente a optimismo. Pues nuestro gran problema no es el pesimismo sino la denegación. Y el optimismo de una ecología sedicentemente "positiva" es una forma de esa denegación: no lograremos una bifurcación [civilizatoria] significativa con la suma de pequeños gestos voluntarios de cada cual (incluso si esos gestos son necesarios para conservar capacidad de resistencia)[4].

Geneviève Azam

Afirmar que la crisis socioecológica es una realidad sin solución en sentido fuerte no implica abandonarse al pesimismo. Significa sustituir la promesa de una sociedad sostenible, que haya hecho las paces con la naturaleza al modo de una transición sistémica ordenada, por la de un interregno de urgencia que nos reintroduzca, del modo menos traumático posible, en un metabolismo social de base solar y dentro de los límites de la biosfera[5].

Emilio Santiago Muíño

La esperanza se basa en el deseo de algo que puede o no suceder —como un regalo—. Depende de mantener abierto el espacio de la posibilidad[6].

Anne Douglas

> Así es nuestra historia de amor, odio y pasión. No tenemos esperanza en que consigamos parar este proyecto de megaminería [en Megali Panagia, región de la Calcídica, en Grecia], pero se puede luchar sin esperanza[7].
>
> Mujeres activistas contra el proyecto minero de Eldorado Gold

> Cada día me trae con qué esperar / lo que ningún día podrá dar. / Cada día me fatiga la esperanza… / Pero vivir es esperar y no descansar[8].
>
> Fernando Pessoa

> Como teje / la araña el aire, / al vacío, sin red, / sin esperanza, así / el cántico, la gratitud[9].
>
> Fermín Herrero

> No es vanidad el mundo, / Qohélet amigo. ¿Nunca / tuviste en el cuenco de tus manos / un poco de agua o el cadáver / de un pobre gorrioncillo? / ¿No se escapaba el agua y era libre? / ¿No pesaba aquel cadáver / como un mundo?[10].
>
> José Jiménez Lozano

Como se sabe, *¿qué me cabe esperar?* es una de las cuatro preguntas fundamentales de la filosofía según Kant (junto a *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?* y *¿qué es el ser humano?*)[11]. Kant entiende esta pregunta por la esperanza en sentido fundamentalmente religioso (¿qué me cabe esperar más allá de la finitud humana signada por la muerte, en relación con Dios o lo divino?), pero podemos interpretarla en sentido laico: ¿qué me cabe esperar no en ningún trasmundo, sino en este mundo? Se trata, desde luego, de una pregunta fundamental para el *anthropos*.

Ahora bien, y esto es lo que sobre todo nos ocupa a lo largo de este libro: si nuestras perspectivas son hoy de colapso ecológico-social, ¿qué clase de esperanza me cabe abrigar? Estar en minoría y entregado a tareas sisíficas —pero imprescindibles: pensemos en las que se orientan a la emancipación humana— solo nos desespera si el tiempo se acaba. Pero exactamente eso es lo que ocurre con la crisis ecológico-social y las perspectivas de colapso… Me escribía una estudiante en junio de 2016, conmocionada tras haber seguido algunas lecciones mías sobre crisis ecológico-social:

> … empezar a estudiar esta asignatura [Ética Aplicada en el tercer curso del Grado en Filosofía] y conocer los problemas que has planteado durante el curso me llevaron a un derrumbe bastante considerable, obligándome a replantearme muchas cuestiones y sintiéndome totalmente impotente y abrumada ante ellas. Como luego el asunto se fue complejizando tuve que procurar tomar algo de distancia de la asignatura para poder cursar las

demás, pero ahora que ha terminado el año se me plantea la cuestión de que yo tenía pocos, pero algunos proyectos para mi futuro, y resulta que me he dado cuenta de que lo que importa, sobre todo, debido a su urgencia, está en otra parte y no puedo hacer como si no hubiera pasado nada y ponerme una venda delante de los ojos (que en este caso sería decir: vale, lo sé, conozco la situación, pero no voy a hacer apenas ningún cambio significativo en mi existencia). No obstante sigo teniendo la sensación, como la tuve desde el primer día de clase, de que cada vez es más difícil hacer algo por nuestro planeta, por la vida que hay en él y por los seres humanos que lo habitamos, y me pregunto en qué momento supiste que era a eso a lo que querías dedicar (al menos gran parte de) tu vida y si luchas por ello con o sin esperanza.

¿Con o sin esperanza? En el Siglo de la Gran Prueba ¿qué me cabe esperar —y cómo plantear la cuestión de la esperanza—?

NO FALTAN RAZONES PARA LA MISANTROPÍA, PERO…

Sin duda hay poderosas y abundantes razones para la misantropía. El novelista Luis Landero formula experiencias que compartiríamos muchas "cañas pensantes", como Pascal llamaba al ser humano.

A menudo detesto a la especie humana; basta abrir un libro de historia o un periódico para ver hasta qué punto es bárbara y estúpida. A la vez tengo cariño a la gente. […] El desprecio que siento y la piedad van de la mano. Podría abofetear al prójimo y a continuación podría abrazarlo. El panorama que ofrece la humanidad desde lo alto es realmente sombrío. […] El mundo es tan malvado que cómo no va a ser uno pesimista. Pero hay tanta belleza a la vez y hay tanto bien aquí y allá que cómo no va a ser uno optimista…[12].

Es cierto que, para enfrentarse a la historia de la "civilización" humana, uno tiene que convertirse en lo que Terry Eagleton llama *atrocitólogo*. Según el recuento de Steven Pinker, el acontecimiento más sangriento en la historia de la humanidad fue la revuelta y subsiguiente guerra civil de An Lushan en la China del siglo VIII, que se saldó con la cifra de 429 millones de muertos (lo cual suponía dos tercios de la población china y un sexto de la población mundial de aquel tiempo). Las conquistas de los mongoles en el siglo XIII, que causaron quizá 278 millones de muertos, no quedan muy a la zaga. Así, Tamerlán pudo causar cinco veces más muertes que Stalin, mientras que la guerra de los Treinta Años duplicó el número de bajas de la Primera Guerra Mundial. El

exterminio de los indios americanos superó las matanzas de Mao Zedong en una proporción de dos a uno. Durante el siglo XX hubo más de 40 millones de muertes en combate[13].

Muchos de nuestros antepasados eran verdaderamente crueles, como también lo son algunos de nuestros contemporáneos. La Biblia describe un mundo de violaciones, pillaje, tortura, esclavitud y matanzas indiscriminadas. Los antiguos romanos ataban a mujeres desnudas a estacas para ser violadas o devoradas por animales; a san Jorge lo sentaron a horcajadas sobre una hoja afilada con pesos en las piernas, lo tumbaron sobre una hoguera, le perforaron los pies, lo aplastaron en una rueda con pinchos, le clavaron sesenta clavos en la cabeza y por último lo cortaron por la mitad. Para colmo de sus desgracias, más tarde sería nombrado patrón del movimiento de los Boy Scouts. Un atrocitólogo calcula que el número de muertes provocadas por las Cruzadas, en proporción con la población mundial de la época, es comparable al Holocausto[14].

Muchas y muchos de nosotros nos sentiremos identificados con la mezcla de sentimientos de Luis Landero: amor a lo humano a la vez que misantropía. Pero acierta Santiago Alba Rico cuando nos advierte: la misantropía es "la más impolítica y contrarrevolucionaria de las pasiones humanas"[15]. A los neozapatistas que se alzaron en Chiapas el 1 de enero de 1994, uno de los faros que nos ha alumbrado con más intensidad en nuestro mundo sombrío, se les ha llamado "profesionales de la esperanza"[16]. Así que algo habrá que hacer con la esperanza…

"No sufra de esperanza", nos recomienda el poeta José Mª Parreño acercándose a la mirada estoica[17]. Como José Bergamín unos decenios antes: "Vive sin esperar nada: / que al vivir como al morir / lo traiciona la esperanza"[18]. También Ronald Wright nos habla del lado negativo de la esperanza, evocando a un personaje de la novela distópica de Margaret Atwood *Orix y Crake* que pregunta: "Pero entonces ¿es la esperanza la que nos condena como especie?". El ensayista británico-canadiense contesta: "Pues sí. Es la esperanza lo que nos induce a inventar nuevos remedios para viejos males, con el resultado de que se crean nuevos males todavía más peligrosos. La esperanza elige a los políticos que hacen las promesas vacuas más portentosas. Y como sabe cualquier agente de Bolsa o cualquier vendedor de lotería, la mayoría de nosotros preferimos una tenue esperanza a la frugalidad prudente y predecible. La esperanza y la codicia son los motores del capitalismo"[19].

En general, para los antiguos griegos la esperanza era más una calamidad que una bendición: Eurípides la llama maldición de la humanidad. En eso

coincide un director de cine contemporáneo como Arturo Ripstein: "La esperanza es horrible porque nunca se cumple: es un sentimiento malvado. Lo inventa la naturaleza para asegurar la supervivencia…"[20]. Lástima que nos haga falta esa suerte de dolencia para vivir y luchar… Yanis Varoufakis, en una entrevista, expone una modulación contemporánea de la famosa fórmula de Dewey y Gramsci *pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad*[21]. Tras constatar que la Unión Europea es una monstruosidad burocrática al margen de la democracia, y que "los enemigos de la democracia han sido y son los que tienen poder económico", el exministro de Finanzas griego reflexiona:

¿Se puede democratizar Europa? Sí, creo que sí. ¿Y se democratizará realmente? Sospecho que no. Entonces, ¿qué sucederá? Si me pide mi pronóstico, soy muy pesimista. Creo que el proceso de democratización tiene muy pocas probabilidades de éxito. En cuyo caso tendremos una situación de desintegración y un futuro sombrío. Pero la diferencia cuando hablamos sobre la sociedad o sobre el tiempo es que al tiempo no le importan lo más mínimo nuestras previsiones, por lo que nos podemos permitir el lujo de sentarnos relajadamente y mirar al cielo y decir: "Creo que va a llover". Porque lo que digamos no influirá en las probabilidades de lluvia.

Pero creo que con los temas que atañen a la sociedad y a la política tenemos una obligación moral y política de ser optimistas y de preguntarnos: "Bien, de todas las opciones que están a nuestro alcance, ¿cuál tiene menos probabilidades de provocar una catástrofe?". Para mí, ese es un intento de democratizar la Unión Europea. ¿Que si pienso que lo conseguiremos? No lo sé, pero si no confío en que podamos hacerlo, no me puedo levantar de la cama por la mañana y ponerme a trabajar[22].

Para levantarnos de la cama cada mañana y hacer lo que tenemos que hacer, sugiere Varoufakis, *necesitamos alguna clase de esperanza*. "La forma de suicidio más habitual es la pérdida de esperanza", anota Theodore Zeldin[23]. Y Zygmunt Bauman: "Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza"[24].

La esperanza, ha definido Paul Ricoeur, es la *pasión por lo posible.* Siglos antes, Tomás de Aquino enseñaba que la esperanza es "un movimiento o extensión del apetito hacia un bien difícil de obtener", pero no imposible[25]. Paco Puche distingue entre el optimismo, el pesimismo, la espera y la esperanza —y apuesta por la esperanza, es decir: creer que el futuro no está del todo cerrado y luchar, aprovechando el margen de acción aunque sea pequeño, por realizar las posibilidades mejores—[26].

Schopenhauer juzgaba: "Sería mejor que este mundo no existiera". No excluyo que tuviese razón. Pero el mundo está ahí, con todas sus criaturas, y nosotras y nosotros también. No va a desaparecer aunque pensemos que sería mejor que no existiera. Manos a la obra, entonces —aunque la tarea sea sisífica…—. Y abordemos en primer lugar nuestra tarea de reflexión.

CIEGOS PARA LO QUE OCURRE EXTRAMUROS DE LA CIUDAD

Qué escasísimos progresos en las tareas de ecologización de la izquierda (yo personalmente llevo fracasando en eso un cuarto de siglo). Vivimos —como sociedad, pero también la inmensa mayoría de las personas de izquierda— *ciegos para lo que ocurre extramuros de la ciudad*, si se me permite la imagen: ciegos a ese nivel básico de la crisis civilizatoria actual que es el metabolismo ecológico-social.

A lo más que llegamos, y parece que solo haciendo esfuerzos sobrehumanos, es a pelear contra la injusticia intramuros[27]. Ese vivir ciegos a lo que ocurre extramuros de la ciudad (un ecocidio que conducirá a un genocidio humano, porque somos interdependientes y ecodependientes) todavía se ha agravado más, en los últimos dos decenios, a medida que a) se consolidaba la cultura neoliberal de la mercancía y b) nos íbamos recluyendo crecientemente en la ciberciudad o "tercer entorno", como le gusta decir a Javier Echeverría. La cultura dominante es naturófoba[28], tecnólatra y mercadólatra: favorece la clase de ceguera a la que antes me refería.

LOS VENDECALMA

Nos hallamos al borde del abismo socioecológico, moviéndonos a toda velocidad hacia la catástrofe irreversible, y es entonces cuando el presidente del BBVA, señor Francisco González, presenta a la sociedad española *Hay futuro: visiones para un mundo mejor*, quinto volumen de una serie que vienen editando desde 2008. Se queda uno viendo visiones, ciertamente. Sedicentes revoluciones tecnológicas y apelaciones a la ética individual para afrontar el siglo XXI: un mejunje de mentiroso optimismo bancario que a más de uno y una nos revolverá el estómago. Son los "vendecalma", los narcotraficantes de una injustificada tranquilidad que tratan de desactivar el justificado miedo que deberíamos estar

sintiendo: miedo ante nosotros mismos y ante ese abismo que hemos abierto delante de nosotros.

Para tener opciones de evitar el calentamiento climático catastrófico, nos recuerda Daniel Tanuro, habría que dejar bajo tierra las cuatro quintas partas de las reservas existentes de combustibles fósiles… ¡Pero las transnacionales petroleras, por el contrario, están dispuestas a extraer hasta la última gota y el último gramo de los hidrocarburos fósiles, yendo hasta lo más profundo de los océanos y hasta lo más hondo de la corteza terrestre!

Durante 1.750 millones de años será todavía habitable el planeta Tierra, nos informan los astrofísicos de la universidad británica de East Anglia, antes de que la evolución degenerativa del Sol —tal es la vida de las estrellas— abrase las opciones de futuro de nuestro viejo planeta… A comienzos del siglo XXI, las opciones de ese terrible y desmesurado y entrañable simio llamado *Homo sapiens*, que durante apenas 150.000 años ha caminado —y luego navegado y volado— sobre la faz de la Tierra, parecen ciertamente muy escasas.

Hoy, aquello que en alguna ocasión he llamado "el tragaluz de la esperanza materialista"[29] se ha cerrado, se ha terminado de cerrar casi del todo. (Puede uno seguir abrigando esperanza, y cultivando un vitalismo trágico, en esa situación desesperada —pero ya no esperanza materialista, precisamente—[30].)

AUTOENGAÑO SIN FRONTERAS

Hoy, la cultura dominante se halla a un paso de proponer el encierro de los pesimistas en campos de concentración…[31]. Se nos incita constantemente a una suerte de optimismo obligatorio (que llega hasta los extremos caricaturescos de los Optimistas sin Fronteras de Phillippe Gabilliet —véase la cita que encabeza ese texto—, asociación que, deshaciendo el eufemismo, debería llamarse: Autoengaño sin Fronteras). Y no resulta difícil ver el porqué último de tal optimismo obligatorio: el Sistema de la Mercancía necesita vender mercancías.

Las reacciones de disgusto son comprensibles: pueden derivar en una apología del pesimismo —y por ahí nos metemos en un jardín laberíntico, pues quienes pensamos que el Sistema de la Mercancía es inaceptable y luchamos por transformarlo debemos mantener abierta al menos una mínima perspectiva de que esas luchas no son baldías—. "El hombre no puede marchar sin una fe", decía José Carlos Mariátegui, "porque no tener una fe es no tener una meta". O Philip Kotler: "El pesimismo deprime y te hace tirar la toalla. Yo soy un optimista impenitente, porque lo que el optimismo hace es animarte a

actuar"[32]. O el animoso lema camisetero que ustedes habrán visto alguna vez: lo hicimos porque no sabíamos que era imposible, variante de un viejo tema de Shakespeare: "Las empresas extraordinarias parecen imposibles a los que, midiendo la dificultad material de las cosas, imaginan que lo que no ha sucedido no puede suceder"[33]. Se puede incluso llegar a sostener —como el escritor israelí Etgar Keret—que la izquierda está indisolublemente ligada con el optimismo; que no se puede ser un pesimista de izquierdas[34]. (Frente a esta cuestionable noción, aquí se defenderá más bien la perspectiva de un marxismo leopardiano, sobre la cual volveremos más abajo.)

Sabemos que los seres humanos padecemos un sesgo optimista omnipresente, frente al que debemos precavernos[35]. Ya en 1988 los psicólogos Shelley Taylor y Jonathon Brown acuñaron el término *ilusiones positivas* para describir las creencias falsas que hacen feliz a la gente[36]. "La persona normal cree estar por encima de la media; tendemos a ser mucho más optimistas acerca de los acontecimientos futuros de lo que justifica en realidad la experiencia pasada. Es parte de nuestro equipamiento estándar de sesgos cognitivos"[37]. Estando donde estamos a comienzos del siglo XXI, hace falta estolidez para defender el optimismo[38]. Pero eso no quiere decir que tengamos que ceder al desaliento, la tristeza o la amargura. No se trata de optimismo, diría John Berger, se trata de esperanza. ¿Qué clase de esperanza?

La esperanza auténtica, señala Terry Eagleton, está muy lejos de una confianza irracional en que las cosas saldrán bien (esto sería más bien optimismo congénito o profesional): debe estar basada en razones y en esa medida es falible, puede ser refutada por la realidad[39]. Es un tipo de deseo, pero no cualquier clase de deseo, sino uno vinculado con expectativas de alguna forma factibles: la esperanza "tiene que ser posible de ser realizada, mientras que el deseo puede no serlo. Puedes desear ser Mick Jagger pero no puedes esperar serlo"[40].

Joanna Macy señala que la palabra *esperanza* tiene dos significados diferentes: aquello que nos parece probable (como cuando decimos "espero obtener un ascenso en mi trabajo este año") y aquello que verdaderamente deseamos (como cuando decimos "espero poder librarme de este empleo de mierda y consagrarme a lo que importa de verdad"). La autora (budista, ecologista profunda y experta en teoría de sistemas) insiste en la importancia de cultivar lo que llama Esperanza Activa[41]:

La esperanza pasiva tiene que ver con aguardar que fuerzas externas realicen lo que deseamos. La Esperanza Activa tiene que ver con convertirnos en participantes activos para realizar lo que esperamos. La Esperanza Activa es una práctica. Como el taichí o la

jardinería, es algo que *hacemos*, no algo que *tenemos.* Es un proceso que podemos aplicar a cualquier situación, que entraña tres pasos. Primero, mirar la realidad de forma lúcida. Segundo, identificar lo que esperamos en términos de la dirección en que nos gustaría que se moviesen las cosas, o de los valores que nos gustaría ver realizados. Y tercero, dar pasos para movernos nosotros mismos, o la situación en que nos hallamos, en esa dirección. Dado que la Esperanza Activa no requiere optimismo, podemos aplicarla incluso en ámbitos en que nos sentimos desesperados. El ímpetu que guía es la intención; *elegimos* lo que queremos promover, realizar o expresar. Más que sopesar nuestras posibilidades y actuar solo cuando nos sentimos esperanzados, nos concentramos en nuestra intención y dejamos que nos guíe[42].

Aquí se apunta una vía importante que exploraremos más abajo: actuar sin apego a los frutos de la acción (y se nos plantean dudas importantes: ¿no requiere esto una clase de heroísmo moral cuya generalización a escala social resulta difícil de creer?). De momento sigamos preguntándonos: ¿cómo conjugamos la fe con la lucidez, la inteligencia con la esperanza?

¿DEBERÍA UNO COMPRAR FELICIDAD PAGANDO CON AUTOENGAÑO?

Olvídese usted del capitalismo y los límites ecológicos, y a poco que pertenezca a la minoría desahogada de nuestra copiosa población mundial, podrá vivir contento y abrigar las más altas expectativas acerca del ser humano… Eso sí, habitará usted un mundo de fantasía —como lo hacen la inmensa mayoría de sus congéneres—. El valioso libro de Theodore Zeldin *Historia íntima de la humanidad* (1996) resulta ilustrativo al respecto. Su gran virtud es la exploración atenta y minuciosa de la diversidad humana. Pero su optimismo es barato en la medida en que se funda sobre la ignorancia: sin nada crítico que decir sobre la dinámica de acumulación de capital y valorización del valor, y sin noción de límites biofísicos, resulta fácil deplorar el "pesimismo cósmico" y exaltarse sobre las posibilidades de evolución del ser humano[43].

Se produce una curiosa inversión de perspectiva: pesimismo y optimismo aparecen "como un debate sobre nuestra preparación para mirar a cierta distancia, sobre distancias focales" (p. 313). Para Zeldin, el pesimista lo sería porque solo mira cerca y desatiende los horizontes lejanos. Por el contrario, yo diría que solo enfocando muy cerca, cultivando cierta miopía espaciotemporal, puede uno apuntarse al optimismo en el Siglo de la Gran Prueba[44].

Amigos, amigas: no puede ser que necesitemos autoengañarnos para hacer lo correcto.

EL VALOR DE LA LUCIDEZ

Pensemos en el caso de un enfermo grave… En tal trance, habrá quien se niegue a enterarse de su verdadero estado y prefiera seguir flotando en el limbo de la desinformación: vemos a veces a quien entra en la agonía convencido de que está a punto de curarse. Y habrá también, en esa difícil situación, quien reniegue de la vida y de la Tierra y de la condición humana, quien desvalorice todo lo vivido ahora que se enfrenta al agujero tremendo de la muerte.

Uno debería poder esquivar esas dos actitudes y en cambio ser capaz de aproximarse a la muerte serenamente, diciendo algo así como: valió la pena el camino, y el sol luce alto sobre los campos, y otras y otros van a seguir caminando… Todo eso me llena de alegría el corazón.

En este punto de la analogía, sin embargo, topamos con un gran obstáculo. Afrontar la muerte individual es algo muy diferente de enfrentarse a la muerte de una sociedad, de una civilización, quizá de la especie humana… La desesperanza existencial tiene cura, el pesimismo antropológico se sobrelleva[45]. Lo realmente grave viene de constatar esa especie de fin de los tiempos a que nos aboca el colapso ecológico-social…

Aquí es importante no perder de vista que, como argumento en otro lugar, *el colapso no es (necesariamente) el fin del mundo.* Incluso si ya no está a nuestro alcance optar entre lo bueno y lo malo, posiblemente podemos elegir aún entre lo malo y lo pésimo. Y nos importa, entonces, no abdicar de la lucidez. Arguye Emilio Santiago Muíño:

> Quizá se reproche a estas páginas estar escritas desde un tono catastrofista y por tanto poco seductor. Sin embargo, es un tono ajustado a los datos científicos objetivos. Me parece necesario plantear la cuestión socio-ecológica en su cruda realidad, que seguramente es bastante más aciaga de lo que en este libro se puede entrever. Sobre todo teniendo en cuenta que, por las peculiares características de nuestro sistema sociocultural, la dulcificación suicida de la verdad y la denegación cuentan ya con millones de mentes trabajando a su servicio. Influye mucho el hecho que hoy, para que algo pueda tener existencia social, tiene que pasar por el ojo de la aguja de su venta exitosa en el mercado. En medio de la confusión de la sociedad del espectáculo y el griterío mercantil, nuestra capacidad para la racionalidad colectiva se está pudriendo. Es preciso entonces que alguna gente no ceda al chantaje de

decir lo que el público quiere oír (un público que, tras cuarenta años de empacho cultural neoliberal, es, o más bien somos demasiado adictos a las soluciones rápidas y los planteamientos infantiles)[46].

APOCALIPSIS NO, POR ANTONIO TURIEL

Hace ya tiempo que en el cine, en las novelas, en las series de televisión, en los cómics y en los videojuegos —en suma, en los medios que constituyen actualmente la expresión de la cultura popular— se puede encontrar relatos de un futuro más o menos apocalíptico. En el mundo de los videojuegos hay un término específico para los títulos de esta temática: *survival horror*, o horror del superviviente. Lo más habitual es que la desgracia mundial sobrevenga en forma de apocalipsis zombi (una infección convierte a la mayoría de la población en monstruos antropófagos y los supervivientes luchan contra ellos) o bien una catástrofe de alcance mundial (meteoritos, volcanes, explosiones radiactivas o todo tipo de fenómenos, a veces incluso una —típicamente repentina, lo que la hace poco realista— escasez mundial de petróleo). En todos los casos la catástrofe supone el fin de nuestra civilización y el inicio de una nueva época de escasez, necesidad y grandes peligros.

Este tipo de fantasía rupturistas tiene una larga tradición en el mundo occidental. No accidentalmente, a una catástrofe capaz de poner de rodillas a la civilización se la suele denominar Apocalipsis, en referencia al último libro del Nuevo Testamento. Las revelaciones que el apóstol San Juan y sus acólitos dejaron plasmadas en aquel libro se referían a la deseada caída de Roma (la bestia de siete cabezas surgida del mar; caída la cual, por cierto, se demoró unos cuantos siglos), pero han servido durante siglos como base a tantas profecías milenaristas. Si uno mira la historia de Europa se puede ver que con cierta frecuencia los países han atravesado severas crisis de identidad, de cuestionamiento profundo de su modelo de civilización; y justo en esos momentos la idea de vivir en una civilización decadente que será purificada mediante las llamas del Apocalipsis ha vuelto recurrentemente.

El atractivo principal de la narrativa apocalíptica es que ofrece una salida a una civilización que ha llegado a un punto muerto, a una imposibilidad de continuar por el mismo camino que venía. Todos somos capaces de ver cosas que no funcionan en nuestro entorno, en lo que percibimos como "sociedad", en nuestro país, en nuestro Estado. Solo cuando demasiadas cosas negativas se acumulan empieza a parecer deseable destruirlo todo y empezar de cero, intentando no volver a cometer los mismos errores del pasado, borrando todo aquello que se hizo mal. Lo cual, con cierto cinismo, implica también borrar millones de personas que ya están, en nuestra percepción, "mal educadas"; por algún curioso motivo quienes creen hasta desear que el Apocalipsis llegue piensan que ellos serán de los que lo sobrevivirán, a pesar de lo extrema y extensa que se presume que será la matanza.

Sin embargo, la narrativa apocalíptica se adapta poco a la realidad de las transiciones, incluso a la de los colapsos civilizatorios. Generalmente el colapso de una civilización lleva muchas décadas, incluso varios siglos, y la reducción es bastante paulatina para la percepción humana aunque históricamente represente unas pocas generaciones. Justamente porque cada generación es una vida completa y los recién llegados asumen lo que los mayores llaman "el nuevo orden de cosas" como lo normal; ya comentamos que la psique humana tiene tendencia a modelar su memoria en forma de estados (visión estática) y no de procesos (visión dinámica), así que normalmente vemos el estado A y luego el B sin comprender que hubo toda una sucesión continua que nos llevó, y era previsible que nos llevara, de A hasta B. Así pues, salvo casos de descenso abrupto de algunos recursos fundamentales (cosa que podría pasar durante el ya comenzado ocaso del petróleo en algunos países, pero que no es previsible que pase en la generalidad de ellos) no es el Apocalipsis lo que puede estar esperándonos en el futuro, sino un escenario de degradación continuo del tipo La Gran Exclusión. El que llama al Apocalipsis está diciendo que prefiere un escenario de sangre y fuego donde podría luchar por una vida más austera pero libre, quizá porque intuye que lo más probable es que sin grandes alharacas simplemente se convierta en un esclavo.

Al margen de la gente que espera y desea el Apocalipsis como su propio momento de redención, en general la sociedad y particularmente las personas con mejor posición social en ella rechazan de plano tal narrativa e incluso el uso del adjetivo "apocalíptico" es despectivo, usado para desdeñar a quien no está en sus cabales por pretender o simplemente creer que tal cosa puede pasar. La cosa llega a veces hasta el extremo del fanatismo cuando alguien señala una dificultad o problema y se le tacha de agorero y de "apocalíptico". Esta es, de hecho, la situación en la que tantas personas que intentan promover la concienciación sobre la crisis energética se han encontrado en multitud de ocasiones. Yo mismo me he visto en algún caso confrontado con gente que, tras proponer ellos su solución tecnológica para "el problema" y ver mis objeciones a ella, en vez de entender que la clave está en replantear el problema de intentar tener crecimiento indefinido en un planeta finito me desdeñan diciendo: "Vd. tiene una visión apocalíptica". Sin llegar a eso, en una discusión no tan radicalizada mucha gente se ríe —y quizá Vd., querido lector, lo hará— cuando les digo que yo no soy pesimista.

Que yo no soy pesimista debería resultar evidente simplemente viendo que empeño una cantidad significativa de mi tiempo libre a hacer divulgación sobre el problema de la crisis energética. Si yo pensara que no hay nada que hacer, ¿qué sentido tendría que dedicase tanto tiempo a una causa perdida? Justamente porque creo que se puede y se debe hacer algo es por lo que explico estas cosas. Por supuesto yo no tengo todas las soluciones para todos los problemas; solo pretendo crear concienciación, puesto que está claro que no pondremos el conocimiento y la capacidad de esta sociedad en la dirección correcta de construirnos un futuro si primero no somos conscientes del problema que tenemos. Y a pesar de los años que hemos perdido ya intentando cambiar un rumbo invariable de colisión, seguiremos

intentándolo siempre, porque nosotros, los que nos dedicamos a esto, creemos que las cosas aún se pueden cambiar a mejor.

¿Quién es en realidad el verdadero pesimista? El que cree que no se puede cambiar nada. Su comportamiento se parece al del chófer de nuestro autobús que sigue su ruta y de repente ve que el puente por el que tenía que pasar se ha hundido, pero a pesar de ello persiste en seguir por el mismo camino. Nosotros le decimos que puede dar la vuelta, que puede girar a izquierda o derecha para seguir por otro camino, o si no que como mínimo frene; pero él nos dice que ha hecho esa misma ruta miles de veces, que los ingenieros de la carretera son gente muy capaz y que si surge algún problema ya lo resolverán con tiempo suficiente, que al fin y al cabo nosotros solo somos unos ignorantes y unos catastrofistas… y continúa invariable por la misma ruta, la que le llevará a despeñarse y a nosotros con él. Justamente esta gente que dice que "nada va a cambiar", que "el crecimiento económico no es negociable" (frase que en una reunión hace meses literalmente me dijo un economista que había tenido importantes responsabilidades en el Estado español), es la gente que más probablemente nos tilda a los que avisamos del problema de "catastrofistas" y "apocalípticos". Quizá inconscientemente, su acusación busca esconder su propia culpa, que en realidad son ellos los catastrofistas. Y son estos mismos, el día que comprendan que su bienamado programa de progreso y que su visión del crecimiento infinito hace aguas, quienes probablemente esperarán y desearán con fervor de devoto el Apocalipsis que les redima.

No nos espera el Apocalipsis más adelante; más bien un amargo declinar y una miseria creciente si no sabemos gestionar esta situación. Pero podemos gestionar correctamente esta difícil situación. Sí, podemos. Podemos convertir esta crisis histórica en una oportunidad histórica, la de repensar el sistema económico y convertirlo en algo más humano y más justo. Se puede pasar de la idea a la acción. Hagámoslo.

Y si me dicen que no se puede hacer nada, entonces quizá debería mirar en su interior y darse cuenta de quién es en realidad el pesimista, el catastrofista, el apocalíptico.

Antonio Turiel, "Apocalipsis no", en su blog *The Oil Crash*, 16 de agosto de 2013; http://crashoil.blogspot.comes/2013/08/apocalipsis-no.html

PERO ES QUE EL 'MEMENTO MORI' NO AYUDA DEMASIADO A GANAR ELECCIONES

"No cabe hacer política convocando a la muerte", me dijo un amigo. "Solo mirando de frente a la muerte tenemos alguna opción de hacer retroceder a lo tanático en política", repliqué.

Ah, las vueltas que doy a estas cuestiones… ¿Hasta qué punto podemos convocar al uso público de la razón? ¿De qué forma podemos construir la

política como racionalidad? ¿Por qué vías podría ser viable una ilustración de la Ilustración? ¿Cuál será, en definitiva, el papel de la razón en la ciudad libre y justa que deseamos construir? Escribía Juan Carlos Monedero:

Es evidente que Chávez siempre ha sido mito. En un país roto por las medidas de ajuste (multipliquen los tres años de crisis que lleva España y Portugal por seis y sabrán el estado de Venezuela cuando Chávez llegó al poder), el pueblo solo estaba dispuesto a creer en alguien que pudiera prometer y, por alguna cualidad extraordinaria (por ejemplo, haber participado en un levantamiento y haber asumido toda la responsabilidad), cumplir. Si la España actual presenta a los políticos como el principal problema del país, ¿no es entonces normal que los líderes alternativos salgan de la necesidad de superar esa política? Eso explica la mala prensa de Chávez ante los políticos tradicionales (Chávez representa la promesa de que tendrán pronto que buscar trabajo), pero no explica por qué el pueblo cansado de las mentiras ha comprado las que hacen referencia a Chávez.

La racionalidad, tan europea, es una reflexión sobre la muerte, sobre la tragedia de nuestra finitud, sobre el devenir del ser hacia la desaparición. La racionalidad no suele convocar políticamente (recordemos el fracaso del patriotismo constitucional que quiso popularizar Habermas) porque morir por adelantado no convoca. El mito, por el contrario, invita a superar la muerte, incorporar los superpoderes de la trascendencia, niega el final de la vida y abre todos los horizontes. El mito es el combustible por excelencia de la esperanza, especialmente para los que habían perdido toda esperanza[47].

Pero, amigo Juan Carlos, reivindicar una política del mito es aceptar el "engaño sacerdotal" y el autoengaño… De ahí a aceptar la mentira sin más no hay tanto trecho. ¿Podemos aceptar eso? ¿Nuestro punto de partida no debería ser más bien que *la verdad es revolucionaria*, como sostenían Lassalle y Gramsci? ¿De verdad no podemos ni plantearnos hacer política desde una perspectiva trágica, mirando de frente a las cuencas vacías de la muerte? (Decía George Monbiot en un tuit —un gorjeo en Twitter—, el 22 de septiembre de 2017: "Ser ecologista hoy es como ser el cráneo en la esquina de la pintura, el memento mori entre las lujosas sedas y las joyas".) ¿Deberíamos renunciar a la aspiración ilustrada de tratarnos y tratar a los demás como seres adultos, no como infantes o adolescentes?[48].

Theodor W. Adorno —recuerda Terry Eagleton— observó en cierta ocasión que los pensadores y pensadoras que nos presentan la verdad lisa y llana (estaba pensando en Freud, concretamente) hacían a la humanidad un servicio mayor que los cándidos utópicos. En eso mismo insiste el budismo, una y otra vez: la importancia de la ecuanimidad, la objetividad, la claridad de visión que nos permite escapar de las nieblas de la confusión. "Walter Benjamin, colega de

Adorno, construyó su visión revolucionaria sobre la desconfianza del progreso histórico, así como sobre una profunda melancolía. Benjamin se refiere a su perspectiva como 'pesimismo', pero igualmente se la podría considerar realismo, la condición moral más difícil de alcanzar. En un famoso ensayo sobre el surrealismo, sostiene que es preciso 'organizar el pesimismo' para fines políticos y contrarrestar el fácil optimismo de ciertos sectores de la izquierda"[49].

EN LA ASAMBLEA: PESIMISMO, OPTIMISMO, REALISMO…

Permítanme una confidencia. En una asamblea, me encontré con compañeros y compañeras a quienes no veía desde hacía tiempo… Una de ellas me dijo: "Qué bien verte por aquí, ¡todo el mundo decía que estabas deprimidísimo!".

Lo que había ocurrido —durante el periodo de los dos años anteriores, más o menos—[50] es que yo me había esforzado por repensar perspectivas, evaluar opciones de futuro en lo ecológico-social y —a la postre— realizar un difícil duelo por la humanidad venidera (pues todo indica que vamos hacia un ecocidio acompañado de un genocidio). Pero lo que se había difundido en medios militantes es "Jorge está fatal, muy deprimido". Esa reducción al supuesto o real problema psicológico personal de alguien evita tener que enfrentarse a lo más difícil: pensar nuestra situación, tomando de verdad en cuenta el abismo ante el cual nos hallamos. (Y así funciona, por lo demás, la avasalladora cultura dominante bajo el capitalismo: los problemas sociales se redefinen como cuitas de cada cual y se remiten a la responsabilidad personal del agobiado individuo.) Es algo parecido a lo que Fernando Savater señala con respecto a las "fobias" sociales:

> Se ha puesto de moda que quienes detestan ver sus opiniones ridiculizadas o discutidas lo atribuyan a una "fobia" contra ellos. Llamarla así es una forma de convertir cualquier animadversión, por razonada que esté, en una especie de enfermedad o plaga social. Pero […] la fobia consiste en perseguir con saña a personas, no en rechazar o zarandear creencias y costumbres. Lo curioso es que la apelación a las "fobias" es selectiva: no he oído hablar de "nazifobia" para descalificar a quienes detestamos a los nazis, ni de "lepenfobia" para los que no quieren manifestarse por París con Marine Le Pen y sus huestes…[51].

Si nos hallamos de verdad en una situación catastrófica —y ahí estamos—, tratar de analizarla no es discurso catastrofista ni ceder a la depresión, sino un ejercicio de realismo.

EL 'REALISMO DE LOS DEPRESIVOS'

Por lo demás, en términos estrictamente cognitivos nuestro problema colectivo no es el *realismo de los depresivos* que constata la psicología clínica, sino más bien lo contrario: el sesgo hacia el optimismo irracional que parece evolutivamente inscrito en los genes de nuestra especie[52]. Un rasgo como la propensión al autoengaño, que probablemente nos ayude —y por eso tenga valor adaptativo— a la hora de hacer frente a crisis personales, podría resultar fatal si gobierna nuestro comportamiento a la hora de hacer frente a crisis colectivas tan dramáticas como la que se nos plantea hoy (basta con pensar en el calentamiento climático, el descenso energético y la hecatombe de biodiversidad que estamos causando).

"Lo mejor está por llegar" es solamente la tontería simétrica de "cualquier tiempo pasado fue mejor". Pero engrana bien con esa necesidad vital de creer en un futuro esperanzador que probablemente está anclada en la biología de la especie…

En tiempos históricamente "normales" (las comillas resultan obligadas, pues ¿a qué podríamos llamar normalidad histórica?) el optimismo por principio, para salir adelante, tendría un pase. A un alcalde palestino le preguntaron si era pesimista u optimista. Contestó: "Ser pesimista es un lujo que no me puedo permitir, porque mediante el optimismo vislumbramos proyectos que nos permiten salir de nuestra situación"[53]. Este es el esquema —tan reconfortante cuando uno se encuentra en una mala situación histórica— de "lo hicimos porque no sabíamos que era imposible", que por lo demás puede reclamar avales tan importantes como los de Karl Liebknecht y Max Weber.[54] Pero si nos hallamos en el Siglo de la Gran Prueba, si hacemos frente a las mayores discontinuidades históricas en la vida de la especie, ¿podemos permitirnos el lujo de plantearnos las cosas en esos términos?

¿FINAL FELIZ?

En el encantador libro donde rememora las enseñanzas que le impartía Francis Scott Fitzgerald (*Lecciones de un Pigmalión*, se tituló en España, publicado por Elba), Sheilah Graham dedica un agridulce pasaje a los productores de los grandes estudios de Hollywood, empeñados en imponer finales felices a cuantos guiones caían en sus manos. Graham se refiere en concreto al guion de *Tres camaradas* (1938), película basada en la novela homónima de Erich Maria Remarque en cuya adaptación trabajó Fitzgerald. El productor de turno quiso cambiar el trágico final, alegando que si el personaje que encarnaba Margaret Sullivan

sobrevivía, la recaudación aumentaría sensiblemente. Fitzgerald le recordó que *La dama de las camelias* también acababa muriendo y que eso no había impedido enriquecerse a unos cuantos. El productor se lo pensó unos instantes y replicó: "*La dama de las camelias* habría recaudado el doble si Garbo no se muere". "¿Y qué nos dice de la mayor historia de amor de todos los tiempos?", le preguntaron entonces, "¿qué pasa con *Romeo y Julieta*? No pretendería dejar viva a Julieta, ¿verdad?". "Más a mi favor", repuso el productor. "*Romeo y Julieta* no hizo ni un centavo".

[…] Hay, sí, razones ideológicas que mueven a impugnar el idealismo falsificador de los finales felices. Conviene reparar, sin embargo, en el profundo arraigo que en el alma humana (cualquiera cosa que ello sea) tiene la siempre recalcitrante expectativa de que las cosas, en general, terminen bien; y a lo mejor no está de más derivar de ello algunas consideraciones capaces de polemizar con una tendencia al fatalismo que encubre no pocas veces posiciones conservadoras.

[…] Por los años veinte, la industria hollywoodiense emprendió la titánica tarea de reescribir no pocas novelas modernas alterando su final, siempre con vistas a que las cosas acabaran bien. No hay que desdeñar la dimensión utópica de esta empresa, por muy interesadas y espurias que sean sus motivaciones. Fue en una película malísima donde escuché por primera vez una sentencia que luego he visto repetida en muchos lugares, no siempre recomendables. Venía a decir algo así como: "Las cosas siempre terminan bien. Si no terminan bien, es que no han terminado".

Propongo tomarse en serio esta cándida declaración de optimismo, y arrancarle todas sus consecuencias políticas, y no solo éticas. Se trataría de no sucumbir impepinablemente a la pragmática dictadura de un realismo siempre descorazonador, de reivindicar el inconformismo latente en la imaginación popular, que se niega a aceptar que las cosas terminen mal, tanto para las personas como para su sociedad.

La estética del fracaso, a la que tan proclive es la narrativa española, ampara no pocas veces una visión del individuo y de la historia que entraña una tácita connivencia con el *statu quo*, con el orden establecido. Recuerdo en este punto dos soberbios ensayos de Belén Gopegui, reunidos ambos en *Rompiendo algo* (Ediciones UDP, 2014). Se titulan, elocuentemente, "La responsabilidad del escritor en los relatos de victoria y derrota" y "Literatura y política bajo el capitalismo". En el segundo de ellos se lee: "Los sentimientos pensados en la literatura han sido los sentimientos pensados en la sociedad, y solo la conjunción de factores de lucha, azar y militancia ha permitido a veces que, en el seno de sociedades capitalistas, la literatura dejase de transmitir el discurso de las clases dominantes y acertara a pensar, representar y escribir otra vida".

Ignacio Echevarría, "Final pendiente", *El Cultural*, 4 de diciembre de 2015.
http://www.elcultural.com/articulo_imp.aspx?id=37305

EL OPTIMISMO HISTÓRICO DE LA IZQUIERDA

Mi maestro Manuel Sacristán pisaba, a pesar de los pesares, sobre un suelo de optimismo histórico. No fue nunca pesimista (aunque circularan *urban legends* al respecto), más bien cabe pensar que tendía a un optimismo histórico excesivo[55]. A nosotros, en el segundo decenio del siglo XXI —ya al mismo Paco Fernández Buey, destacado discípulo de Sacristán—, nos toca algo más difícil: sacar fuerzas de flaqueza para reconstruir nuestro mundo vital y seguir adelante deshaciéndonos de cualquier resto de optimismo —para el que no existe ni la menor justificación—.

Esto choca contra la actitud predominante en las diversas familias de la izquierda. Oímos, por ejemplo: "Negar la esperanza es ponerse ya del lado [el capitalismo neoliberal actual] que se critica. Una alternativa, entre otras, es la que como Ernst Bloch alberga en el futuro una esperanza inquebrantable, y aunque hay muchos matices que hacer a ese optimismo, el pesimismo de Byung-Chul Han parece no dejar apenas espacio más que para la resignación…"[56].

Pero ¿realmente podemos acudir confiados al *Prinzip Hoffnung* de Bloch a la hora de moldear nuestras actitudes en el Siglo de la Gran Prueba? Resulta harto dudoso. La esperanza del filósofo judío alemán, como ha subrayado Terry Eagleton, es metafísica y religiosa, no materialista. "Si en la concepción de Bloch la esperanza es una cuestión ontológica en vez de un estado anímico, quizá sea porque solo una confianza tan arraigada como esta podría sobrevivir en la época oscura [del nazismo y el estalinismo] que le tocó vivir. La esperanza normal no habría sido lo bastante resistente. Una afirmación tan rotunda en tiempos tan desolados exige una visión fuera de lo común o una ceguera insólita. Tal vez la esperanza que está en juego aquí sea inaccesible a una mera derrota empírica"[57]. A fin de cuentas, y tras un cuidadoso examen del asunto, quizá haya que concluir que creer en la cosmología comunista de Bloch, inherentemente orientada hacia estados de mayor perfección, es un asunto de fe religiosa[58] —nada que tenga que ver con lo que yo llamé antes esperanza materialista—.

Ernst Bloch desarrolla una impresionante teodicea marxista, pero es fundamentalmente inmune a la tragedia. Y sin embargo, es en esta donde podemos hacer pie en nuestros tiempos sombríos.

HUMANISMO TRÁGICO

Si se nos propone: pesimismo que desmoviliza u optimismo desinformado, diremos que esa no es una alternativa viable. Y en ningún caso deberíamos abdicar del valor de la lucidez —incluso cuando esta conduce a un declarado "pesimismo de la inteligencia" (dicho en los términos de la célebre fórmula de Dewey y Gramsci)[59]. Los engaños sacerdotales no son de recibo —ni siquiera si los propagasen sacerdotes marxistas bondadosos—. En este sentido se preguntaba William James: "¿Es 'dulce' la última palabra? ¿Es todo afirmativo, es todo un 'sí' en el universo? ¿No pertenece el hecho negativo, el 'no', al meollo de la vida misma? ¿Acaso no significa la propia 'seriedad' que atribuimos a la vida que esas ineludibles negaciones y pérdidas forman parte de ella, que siempre hay auténticos sacrificios en algún lugar, y que en el fondo de la copa queda algo extremo y amargo para siempre?"[60].

¿Entonces? Se trata de fortalecernos, cultivarnos, autoconstruirnos para ser capaces de *no negar la vida* y simultáneamente *no negar los aspectos trágicos y abismales de la vida*. Nada de pazguato optimismo desinformado, nada del *keep smiling* de los mercaderes, sino ese talante que en alguna ocasión he llamado —junto con gente como Kenneth Rexroth o Terry Eagleton— *humanismo trágico*: poder decir sí a la vida "incluso en sus problemas más extraños y duros" como sugería Nietzsche, incluso con esas dimensiones trágicas y abismales. Algo así sugiere Nicanor Parra en su poema "Preguntas y respuestas":

—¿qué te parece valdrá / la pena matar a dios / a ver si se arregla el mundo? // —claro que vale la pena // —¿valdrá la pena jugarse / la vida por una idea / que puede resultar falsa? // —claro que vale la pena // ¿pregunto yo si valdrá / la pena comer centolla / valdrá la pena criar / hijos que se volverán / en contra de sus mayores? // —es evidente que sí / que no / que vale la pena // —pregunto yo si valdrá / la pena poner un disco / la pena leer un árbol / la pena plantar un libro / si todo se desvanece / si nada perdurará // —tal vez no valga la pena // —no llores // —estoy riendo // —no nazcas // —estoy muriendo[61].

DESAPEGO DE LOS FRUTOS DE LA ACCIÓN —COMO ENSEÑABAN BUDA Y KANT Y GERÓNIMO—

El primero de los "pecios" escritos por Rafael Sánchez Ferlosio es uno tan importante que no deberíamos perderlo de vista nunca: "Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere".

Especialmente ahora que nos encaminamos al colapso ecológico-social, ahora que va estando claro que, en sentido fuerte, ya no hay soluciones[62], es muy importante seguir haciendo las cosas correctas no porque esperemos como resultado una imposible solución, sino *sencillamente porque hay que hacerlas*.

"Sería bueno separar la acción de los resultados de la acción", dice Martín Caparrós al final de su ensayo-reportaje *El hambre.* "No hacer lo que quiero hacer por la posibilidad del resultado sino por la necesidad de la acción: porque no me soporto si no lo hago"[63]. Y lo podemos decir también con Thomas Merton:

> No dependas de la esperanza en los resultados. Cuando estás realizando [...] un trabajo apostólico, tienes que plantearte el hecho de que tu trabajo sea aparentemente inútil y que incluso no llegue a ningún resultado, o que hasta obtengas resultados completamente opuestos a los esperados. A medida que vas asimilando esta idea, comienzas a concentrarte cada vez más no en los resultados, sino en los valores, en la rectitud, en la verdad del propio trabajo. Y asimismo hay también un gran trecho que recorrer hasta que dejes de luchar cada vez menos por una idea y lo hagas más y más por gente específica[64].

Y con Juan de Yepes: "Bienaventurado el que, dejando aparte su gusto e inclinación, mira las cosas en razón y justicia para hacerlas"[65]. Se trataría de relativizar los resultados, entonces, sin por ello perder anclaje en la realidad.

El desapego de los frutos de la acción (*karma-yoga*) es una de las grandes enseñanzas que Krsna imparte a Arjuna en la *Bhagavad-Gita* (uno de los grandes textos del pensamiento universal)[66]. Es también la idea que subraya el budismo: "*hay que vivir el momento*, estar completamente presentes en el momento,[...] responder a él con toda la sabiduría o el sentimiento de conexión con todas las personas y todas las cosas, y después responder con la compasión que resulta naturalmente cuando uno se siente tan conectado —el momento nos enseñará y nos guiará—. [...] Incluso la esperanza puede ser un obstáculo, pues si el valor de nuestras acciones depende de una meta esperada, de una meta prometida por la Divinidad, cuanto más amenazadas, débiles o constantemente postergadas sean esas metas, más difícil será resistir y seguir actuando"[67].

La gran mayoría de la gente funciona a lo Sancho Panza: "el rey es mi gallo", o "viva quien vence"[68]. Solo unos pocos están a la altura del filósofo prusiano Kant o el guerrero apache Gerónimo: seguir la resistencia y la lucha incluso cuando ya no hay esperanza de vencer[69].

EL PESIMISMO ESPERANZADO DE FRANZ HINKELAMMERT

En la misma dirección trabaja el *pesimismo esperanzado* de Franz Hinkelammert. El pesimismo proviene de la magnitud de las amenazas, y desconocerlo sería abdicar de la lucidez. Pero se puede alentar una clase determinada de esperanza desde el pesimismo desilusionado (libre de ilusiones), *actuando sin calcular la posibilidad de victoria*, fuera de los esquemas medio-fin de la racionalidad instrumental.

El pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella; no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracases en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste. Eso es también lo que pasa con la vida y muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, esa es su fuerza. […] La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque, frente a las amenazas [enormes], el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo[70].

Y ahí, paradójicamente, se hace quizá posible el éxito: renunciando a la acción instrumental y al cálculo de las consecuencias (que nos paralizaría), se hace posible lograr algún éxito. Hinkelammert evoca uno de los cuentos jasídicos que recopiló Martin Buber: un rabí iba a prestar ayuda a una ciudad, pero se enteró de que ya había tenido lugar un pogromo, y que ya no se podía hacer nada allí. Cuando da media vuelta, se encuentra a Dios, quien le interpela: "¿Adónde vas?". El rabino responde: "Quería ir a esa ciudad, pero ya no hay nada que hacer, ya no tiene sentido para la gente que yo vaya". Y entonces Dios le dice: "Es posible que esto sea así, pero para ti sí hubiera tenido sentido que hubieras ido".

Fernando Prats, decía, en un debate realizado en Plaza de los Comunes, el 22 de diciembre de 2015: más que esperanza, necesitamos determinación para luchar hasta el final —una dura determinación de luchar…—. John Berger recuerda que Spinoza decía: cuando nuestras respuestas a la vida son verdaderas, en ese momento palpamos la eternidad. En una entrevista de finales de 2005, el poeta y novelista reflexionaba:

Durante los últimos dos siglos el pensamiento filosófico y político ha sido dominado por la idea de que el progreso encontraría soluciones a los problemas más difíciles. […] El

discurso político y filosófico es hoy bastante débil, y el esquema se ha roto. No quiere esto decir que no exista el progreso, ni siquiera quiere decir que el progreso no procure soluciones, pero lo cierto es que el esquema se ha roto. Antes la gente vivía, moría, sobrevivía, tenía un sentido y carecía de promesas de soluciones… Debemos atender la sugerencia de Spinoza: en lugar de vivir para programar una solución, debemos vivir adecuadamente con lo que tengamos, con lo que recibamos para vivir. Y cuando digo adecuadamente me refiero a una vida llena de respeto a las prioridades vitales y de respeto hacia la esperanza. Si viviéramos así, respondiendo adecuadamente a la situación en la que estemos, en grupo o en soledad, estaríamos rozando lo eterno… Estos momentos históricos de lo eterno son bucles del tiempo. […] Un ejemplo de organización política que refleja esta idea es el movimiento zapatista, en México[71].

VIVIR COMO SI VIVIÉRAMOS NUESTRO ÚLTIMO DÍA

Vivir como si viviéramos nuestro último día, nuestra última hora. Una actitud así exige una total conversión de la atención. Dejar de proyectarse en el porvenir; considerar en sí misma y por sí misma la acción que hacemos, no mirar más el mundo como el simple marco de nuestra acción, sino mirarlo en sí mismo y por sí mismo. Esta actitud tiene a la vez un valor existencial y un valor ético. Permite en primer lugar tomar conciencia del valor infinito del momento presente, del valor infinito de los momentos de hoy, pero también del valor infinito de los momentos de mañana que acogeremos con gratitud como una suerte inesperada. Pero permite también tomar conciencia de la seriedad de cada momento de la vida. Hacer lo que hacemos habitualmente, pero no como habitualmente lo hacemos sino, por el contrario, como si lo hiciéramos por primera vez, descubriendo todo lo que esta acción implica para que esté bien hecha. En alguna parte de la obra de Péguy hay un pasaje donde evoca hermosamente unas palabras de San Luis Gonzaga cuando era niño […]. Se le preguntaba qué haría si le dijeran que iba a morir en una hora. Respondió: seguiría jugando a la pelota. Reconocía así que podemos dar un valor en cierto sentido absoluto a cada instante de la vida, por banal que sea, por humilde que sea. Lo que importan no es lo que hacemos, sino cómo lo hacemos.

[…] El presente es el único momento en que podemos actuar. La concentración en el presente es, así, una exigencia de la acción. El presente no es aquí un instante matemático e infinitesimal sino, por ejemplo, la duración en la que ejercemos la acción, la duración de la frase que pronunciamos, del movimiento que ejecutamos, o de la melodía que escuchamos.

Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida,* Alpha Decay, Barcelona, 2009, pp. 239-240.

ESPERANZA CONTRAFÁCTICA

Jesús Figueredo, un activista cubano del Centro Memorial Martin Luther King, le decía a Emilio Santiago Muíño cuando este andaba haciendo trabajo de campo para escribir su tesis doctoral: "En Cuba necesitamos crítica, pero no se puede apagar la vela de la esperanza, te tienes que mantener en ese equilibrio". La misma recomendación valdría mucho más en general —yo diría que para cualquier persona implicada en la praxis ecosocial. Necesitamos crítica, vale decir: ojos y mente abiertos frente a las realidades desagradables —o directamente insoportables—, negativa al autoengaño y al pensamiento desiderativo, fidelidad a la verdad, lucidez buscada; pero, al mismo tiempo, necesitamos mantener viva la llamita de la esperanza —incluso cuando no puede ser más que esperanza contrafáctica—.

La esperanza *no es una emoción o un sentimiento o una experiencia*[72]. Es algo mucho más complejo, una disposición existencial que tiene también elementos cognitivos, algo semejante al *pari* pascaliano: contra la abrumadora historia de sufrimiento y dominación, contra el triunfo del mal, apostar por lo improbable. Por eso suelo adjetivar: esperanza contrafáctica.

Esperanza contrafáctica no quiere decir esperanza que ignore los hechos, que no atienda a razones, que se ponga anteojeras. Ni significa que se ignore la dimensión performativa o realizativa de la esperanza: la esperanza puede ser una fuerza activa en la configuración de un futuro mejor, contra todas las inercias y probabilidades adversas ("lo hicimos porque no sabíamos que era imposible"). Esperanza contrafáctica es la disposición de quien, tras sopesar los hechos, examinar las razones y cultivar cuanto puede la mirada lúcida, frente a la situación dramática o trágica no arroja la toalla y persiste en un *a pesar de.* Alain Badiou, en su libro sobre Pablo de Tarso, ve la esperanza principalmente en términos de paciencia y persistencia, como "un principio de tenacidad, de obstinación". Hay que situar esta noción de esperanza contrafáctica cerca de la idea de *humanismo trágico*, pues "la tragedia se ocupa de lo que sobrevive, si sobrevive algo, cuando la humanidad ha sido devastada hasta quedar reducida casi a nada. El residuo que queda, lo que se niega a rendirse, es aquello que constituye una base segura sobre la que se puede construir"[73].

Mark Hundayi introduce —para escapar del falso dilema entre mal utopismo y sumisión a lo existente— una noción importante que ha elaborado en otro lugar[74]; la *potencia humana de contrafacticidad* o contrafactualidad. "Una apertura contrafactual sobre el futuro no significa creación de algo absolutamente

nuevo —aunque solo fuera porque nunca se crea nada absolutamente nuevo—. Se trata por el contrario de reorientar lo que ya existe en función de posibilidades tales como se presentan hoy ante nosotros, apoyándonos en lo que ya sabemos y partiendo de aquello en lo que nos hemos convertido"[75]. Con buen criterio asevera el profesor de Lovaina que "la lucha moral reviste hoy por hoy un carácter esencialmente político. Lo que está aquí fundamentalmente en juego es la restitución de esa potencia humana de lo contrafactual, es decir, de esa capacidad para instaurar reglas contra el curso factual de las cosas y para promulgar un orden independientemente de este: exactamente como cuando se proclama una igualdad de derecho entre los humanos, independientemente de su desigualdad de hecho"[76].

EL OPTIMISMO ES LA SACARINA DE LA ESPERANZA

En una anotación de diario, José Jiménez Lozano recogía un fragmento de la carta que Joseph Roth enviaba a la redacción de un diario, en los años treinta del siglo XX: "Ya no estoy en condiciones de escribir artículos que, me temo, podrían revelar un grado de pesimismo que no es conveniente mostrar ante un público amplio, por mucho que esté preparado para escuchar la verdad. Para mí no existe […] ningún 'tema' que me permita concluir un artículo con un mínimo de optimismo que, evidentemente, se requiere para hacer una declaración en un periódico". Jiménez Lozano comenta que "tiene razón. El optimismo es *la sacarina de la esperanza*, decía Bernanos, y hasta resulta ser también, y en determinadas dosis sobre todo, un dormitivo muy eficaz y hasta un pienso de mucho engorde para la estupidización general. […] Hay que revolver la Tierra entera, precisamente en estas situaciones, para encontrar aunque sea una esperanza como un grano de mostaza. A estas alturas no hay peligro alguno de ser optimistas, a menos que se sea idiota, o se trafique con el asunto"[77].

La esperanza es esperanza de salvación, al menos en el sentido de evitar lo peor —pero esperanza contrafáctica…—. El optimismo puede referirse a cualquier cosa. Adorno no nos lo pone fácil: "No hay más esperanza que la del abandono sin condiciones tanto de lo que se trata de salvar como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza consiste en no retener nada de lo que el sujeto quiere tomar como apoyo, de lo que él se promete que durará"[78]. Buen criterio cuando hemos de asumir, por duro que nos resulte, que el mundo no será "salvado" (como apunta el anónimo autor de *Desierto. Manifiesto postecologista*, publicado por Melusina en 2017).

NO SE PUEDE INVENTAR NADA PEOR QUE LA REALIDAD

Se nos dice que el siglo XXI estará caracterizado por una gran epidemia de depresión. Pero si el Siglo de la Gran Prueba resulta ser —como parece— el Siglo de la Gran Barbarie, no vamos a tener tiempo ni fuerzas para estar deprimidos.

"No se puede inventar nada peor que la realidad" es uno de los principios en que basa su trabajo cinematográfico Michael Haneke, el director de *Funny Games* o *La cinta blanca.* O también, como reza uno de los *pensamientos despeinados* de Stanislaw Jerzy Lec: "Soñé con la realidad. Me desperté aliviado". O los dos versos de Joan Vinyoli en "Abans que neixi l'alba" ("antes que nazca el alba"): "Que tot es dur, cruel, sense pietat / i sempre el mal i la vergonya duren"[79].

"El infierno es la verdad vista demasiado tarde", decía Thomas Hobbes[80]. En un mundo humano ante el que solo deberíamos sentir vergüenza, ante un ser humano frente al que deberíamos sentir terror, ¡no me habléis de *positive thinking*!

La pregunta que emerge entonces es: si vivimos en el infierno y tenemos el coraje de mirar de frente esas realidades atroces, ¿qué hacemos? Hay dos recomendaciones al respecto que retomo de mis maestros, como Paco Fernández Buey, y a las que vuelvo una y otra vez. Una es de Italo Calvino, la otra de John Berger.

Ahí van: el escritor italiano nacido en Cuba aconsejaba "buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar y darle espacio". Esto es fundamental. Y por otra parte, el escritor inglés afincado en la Alta Saboya reflexionaba:

> Hace uno o dos años, en una reunión del Transnational Institute de Ámsterdam, me pidieron que hablara acerca de lo que podemos esperar del futuro. Actuando con un poco de malicia, puse una grabación de la *Sonata 31* para piano de Beethoven (*Opus 110*) y luego hice la siguiente declaración: la desilusión política nace de la impaciencia política, y todos nos hemos visto condicionados a vivir esta impaciencia debido a todas esas promesas que se nos han venido haciendo repetidamente en nombre del Progreso. Supongamos, dije, que cambiamos de escenario; supongamos que no decimos que estamos viviendo en un mundo en el que es posible construir algo que vaya acercar el Cielo a la Tierra, sino que, por el contrario, decimos que estamos viviendo en un mundo cuya naturaleza está mucho más próxima a la del infierno. ¿Cambiaría esto en algo nuestras opciones políticas o morales? Estaríamos obligados a aceptar las mismas obligaciones y a participar en una lucha que es la misma que aquella en la que ya estamos comprometidos; tal vez, incluso, nuestro sentido de

solidaridad con los explotados y con los que sufren fuera más leal. Todo lo que cambiaría sería la enormidad de nuestras esperanzas y finalmente la amargura de nuestro desengaño. Mi argumentación es, como si dijéramos, leopardiana, y yo creo que es incontestable[81].

Tendríamos que pedir más al *anthropos* —nos falta autoexigencia—. Y al mismo tiempo —y de forma no contradictoria— nos falta mucha, mucha, mucha piedad: también piedad hacia nosotros mismos.

MARXISMO LEOPARDIANO

Reflexionaba Paco Fernández Buey, mi querido amigo y maestro:

> Optimismo y pesimismo son palabras que se usan habitualmente para expresar estados de ánimo. Cuando se utilizan para calificar filosofías o filosofares hay que andarse con cuidado. La mayoría de los pensadores habitualmente calificados de pesimistas antropológicos a mí me dan ánimos para seguir resistiendo. Eso me pasa leyendo a Maquiavelo, a Gracián, a Leopardi, a Schopenhauer, a Weber, a Einstein, a Camus o, más recientemente, a Alexandr Zinoviev. Cuando era joven hice mía la palabra de Gramsci: *pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad*. Ahora que ya no lo soy me considero un marxista leopardiano[82].

¿En qué momento el "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad" se convierte en voluntarismo irrealista, mero *wishful thinking*? Las izquierdas del Siglo de la Gran Prueba van a tener que contestar a esta pregunta. Un marxismo leopardiano supone un correctivo muy importante a la cultura dominante en las izquierdas europeas, que han sido y siguen siendo optimistas y voluntaristas en su cosmovisión, a pesar de los pesares. Desde el marxismo leopardiano asumimos el *dictum* de Schopenhauer —sería mejor que este mundo no hubiese existido— y a continuación decimos: pero este mundo traspasado de sufrimiento existe y va a continuar existiendo, así que arremanguémonos y ¡manos a la obra! Eso sí, el punto de partida para estas luchas y trabajos es diferente al que predomina en la izquierda occidental: no se arranca tanto de constatar la injusticia como de asumir la *dukkha* budista, la omnipresencia del sufrimiento. Y lo que se busca es generalizar la compasión antes que universalizar la justicia (sin por ello olvidarse de esta última). Y se sabe que, en ese camino, la lucha sociopolítica y lo que solemos llamar espiritualidad han de ir de la mano.

Si se quiere decir de otra manera: el marxismo leopardiano, en positivo, ha de ser también algo así como un marxismo budista. Por aquí reencontramos la propuesta de Serge-Christophe Kolm formulada hace ya tantos años: la razón ilustrada occidental necesita aprender de la sabiduría budista[83].

¿CUÁNTA VERDAD ES CAPAZ DE SOPORTAR EL SER HUMANO?

"Si viéramos la verdad saltaríamos de una roca", dice el novelista sueco Jonas Jonasson, que propone defendernos de esa verdad insoportable mediante el humor. (Bueno, que se nos permita también saltar desde el balcón, ¿no? Resulta algo más civilizado…)[84].

La verdad a la que se refiere la podemos cifrar en los nombres de Leopardi, Schopenhauer o Julio Cabrera —por no hablar de Siddharta Gautama, muchos siglos antes…—. Se trata de la omnipresencia del sufrimiento en un mundo que no tiene más sentido que el que nosotros consigamos insuflarle.

Ahora bien, hay un paso previo a discutir sobre pesimismo cósmico o antropológico. Antes de calibrar si expresiones como "todo es sufrimiento" o "vivimos en el infierno" son adecuadas para construir cosmovisión, atendamos a los hechos. Atendamos a dónde estamos, en el segundo decenio del tercer milenio, en lo ecológico y en lo social. Pongámonos de acuerdo sobre qué ocurre en cuanto a calentamiento climático, escasez (malthusiana) de energía y materiales, derechos humanos y conflictos bélicos. Dejemos hablar a los geólogos, a las ecólogas, a los oceanógrafos, a las biólogas de poblaciones, a los politólogos, a las sociólogas. Solo en un segundo momento debatiremos a partir de Leopardi, Schopenhauer y Julio Cabrera. Quizá así la discusión sea de verdad productiva.

RECAPITULEMOS ANTES DE CONCLUIR

Hace falta esperanza para actuar, para llevar adelante una praxis emancipatoria.

Pero hoy, cuando nuestra perspectiva es la del colapso ecológico-social, es menester autoengañarse para poder abrigar una esperanza optimista.

De manera que ¿habría que infundir engaño y autoengaño para actuar? (Aquí nos viene a las mientes aquel famoso paso de Maquiavelo en los *Discorsi*, cuando un general arenga a sus tropas antes de la batalla con una inquebrantable confianza en el éxito, engañándose a sí mismo, incluso, con tal de poder

insuflar moral de victoria —intentando poner en marcha una "profecía que se autocumpla" —.) Esta una conclusión inaceptable para mí… Por eso la cuestión de la verdad, en la era del cambio climático y el descenso energético, se me ha convertido en una cuestión existencial tan imperiosa.

Mi respuesta sería entonces: apego a la verdad, cultivo de la lucidez, humanismo trágico y esperanza contrafáctica. "Uno tiene que ser muy lúcido en lo que atañe a la esperanza", decía John Berger. "Yo no veo la esperanza como un cielo luminoso, la veo como un vela encendida en la tiniebla"[85].

Escribe Alfredo Pastor en su prólogo a la nueva traducción de *La sociedad adquisitiva* (1920), ese ensayo básico de Richard H. Tawney: "No se trata de ser optimistas o pesimistas, sino de hacer lo posible por evitar, o al menos mitigar, los traumas de la transición"[86]. Conforme —si sustituimos "transición" por "colapso"—.

La ensayista y novelista india Arundhati Roy dedicó sus *Field Notes on Democracy* "a aquellos que han aprendido a divorciar la esperanza de la razón". No me convence. Si hemos de separar algo, que sea más bien nuestra acción del cálculo utilitario de resultados.

"Lo hicimos porque no sabíamos que era imposible" es un principio optimista de dinámica humana que tiene, no obstante, un marco perimetral imposible de sobrepasar: las leyes de la física y la biología.

En demasiadas ocasiones, la acusación de pesimismo es solo una excusa para negarse a tomar en cuenta la realidad. "Como la realidad es muy dura, prefiero ignorarla". Pero a esto no hay que llamarlo optimismo, sino denegación: y se halla muy lejos de los estándares mínimos de racionalidad práctica.

El pesimismo es la única perspectiva razonable si nos negamos al autoengaño y miramos de frente las duras realidades de la condición humana y la situación sociocultural y económico-ecológica de nuestro mundo. Pero no debe desembocar en resignación o inacción… Pesimismo activo, esperanza sin optimismo (Terry Eagleton), esperanza trágica y activa, esperanza contrafáctica[87].

EL MILAGRO VIVO DE LOS ÁRBOLES

Gaia representa una lección de humildad frente al mito del progreso tecnológico generador de ansias de dominio y conquista. Un árbol, por ejemplo, incluso desde nuestros mitos de reducción mecanicista, es una máquina de una eficiencia y capacidad a años luz de lo que el mejor ingeniero podría soñar. Un árbol absorbe una pequeña parte de la energía incidente para fijar el disperso CO_2 en su propia estructura, participando en el ciclo del carbono, donde este se recicla a tasas de más del 99'5% (nuestra civilización no recicla nada a escala amplia

por encima del 50%). Además, usa la mayor parte de la energía incidente para participar en el ciclo del agua de Gaia, con lo que, además, sube los nutrientes que necesita desde el suelo (al que contribuye a formarse y enriquecerse) hasta las ramas y las hojas. Esta "máquina" es capaz de autorrepararse y resistir tormentas que pocas estructuras humanas resisten, es capaz de sobrevivir, si así se le requiere, durante miles de años, y es capaz de generar un bosque y de alimentar a humanos y animales. Debajo de él hay un microclima cuya sombra es más eficiente para enfriar el suelo de nuestras ciudades que nuestros mejores "aires acondicionados". La pregunta es: ¿cómo no hacer sagrado a alguien así? Bajo una gran secuoya, un gran ginkgo, un gran cedro o un gran roble, cada vez somos más los que sentimos un deseo casi irrefrenable de abrazar(los). Durante el colapso es urgente ir a los botes salvavidas, durante el colapso desaparecerán la mayoría de nuestras tecnologías y tendremos que recurrir a las de Gaia, que eran desde siempre más eficientes, pero ahora serán casi las únicas a las que recurrir. Así que la permacultura y otros ensayos de gentes "visionarias" formarán parte de los nuevos mitos y cultura. Necesitamos urgentemente hacer plantaciones masivas de árboles que ayuden a reconstruir los ecosistemas dañados a la vez que nos proporcionan la flotabilidad necesaria (son los botes vivos del Titanic).

Carlos de Castro, "Colapso y transición de nuestra civilización: defensa del gaiarquismo", *Albolafia* 10, febrero de 2017, p. 91; http://www.albolafia.com/trab/Alb-Doss-010.CASTRO.pdf

LA CUESTIÓN DEL MILAGRO

Al comienzo de este libro dije que la ontología básica de nuestro mundo consiste en *sistemas complejos adaptativos múltiplemente interdependientes*. Esto tiene una consecuencia interesante para el marxista leopardiano: no debemos olvidar la posibilidad del milagro (en sentido laico), porque estos suceden. Pondré un ejemplo.

He contado otras veces cómo en verano suelo pasar el tiempo que puedo —parte de agosto, como mínimo— en un camping situado en Pinares Llanos, en la Sierra de Guadarrama, cerca del pueblo de Peguerinos. Allí está aparcada desde hace un cuarto de siglo una vieja caravana que perteneció a mis padres: ofrece un grato refugio en las semanas sin tiempo del veraneo. Si intentásemos moverla, seguramente se desencuadernaría; pero con pequeñas reparaciones va aguantando de un año al siguiente, a pesar de la dureza de los inviernos. En esa zona de pinos y peñas graníticas se pueden ver ardillas, corzos, jabalíes, zorros, ratoncitos de campo, buitres negros, aves rapaces, pequeños reptiles, muchas clases de pájaros; y sobre todo las vacas y los caballos de los ganaderos del pueblo. La señal telefónica apenas llega a las zonas más altas: hay que

caminar un rato en el bosque y trepar riscos si uno desea consultar el correo electrónico en el *smartphone*, de manera que la tranquilidad es casi perfecta.

En una gran tormenta que tuvo lugar en el verano de 2014, un rayo se abatió sobre un gran pino situado dentro del camping. Recibió la descarga de lleno, de manera que, en principio, aquel árbol estaba sentenciado: se secaría en pocos meses. Me impresionó el suceso; hice varias fotos del pino herido de muerte y dejé una de ellas en el escritorio de mi ordenador, anotando como lema: "El rayo golpeó hace un mes —la copa está aún verde, pero el pino morirá—". Me sobrecogía ese grande y añoso ser vivo, veía en su imagen un *memento mori* referido no solo a nuestras breves vidas humanas, sino al destino de una civilización, la nuestra, que ya parece condenada al colapso socioecológico. Como el pino, seguimos aún en pie, pero todo indica que el ecocidio y el genocidio son ya inevitables.

Y sin embargo, al regresar en los verano de 2015 y 2016 al lugar, ¡el pino sigue verde y en pie! Reencontrarme con él ha resultado una verdadera epifanía —así llamaba James Joyce a esta clase de sucesos significativos, cotidianos e inesperados—. El árbol estaba muerto y sin embargo sigue vivo, contra todas las expectativas, contra todas las regularidades, contra todas las probabilidades. Se ha producido lo que cabe llamar un milagro —en sentido laico—[88].

Traduzcamos a jerga ecosociológica. Aunque hoy casi toda la evidencia racional de que disponemos señala que vamos hacia un colapso civilizatorio, sabemos al mismo tiempo que *el futuro es inherentemente impredecible*, y que nos aguardan sorpresas —*para bien y para mal*—. Así lo sugiere el investigador ecomarxista John Bellamy Foster:

> Necesitamos tomarnos en serio la relación no-lineal y contingente de todo lo que atañe al desarrollo humano. Jacob Burckhardt, el teórico de la cultura decimonónico y conservador, empleaba la noción de "crisis histórica" para referirse a situaciones en las cuales "se produce una crisis de todo el estado de las cosas, involucrando a épocas enteras y a todos los pueblos que pertenecen a la misma civilización, o la mayoría". Explicaba cómo "el proceso histórico de repente experimenta una terrorífica aceleración. Desarrollos que en otras circunstancias llevarían siglos parecen manifestarse como fantasmas en meses o incluso semanas, y cobran cuerpo"[89].

Hay *hybris* culpable en el pensamiento de que uno conoce el futuro —en este caso, el desenlace muy catastrófico de nuestro colapso civilizatorio…—. El futuro, de hecho, no está escrito como un destino ineluctable. No incurramos en fatalismo: tiene sentido, amigos y amigas, desplegar lo mejor de nuestra

imaginación ecosocial para combatir la fantasía tecnolátrica y otras formas de autoengaño —y tiene sentido seguir luchando para evitar lo peor—.

'QUIZÁS SOLO CON LA AYUDA DE LA MADRE TIERRA…'

Finalmente, nuestra esperanza, nuestra oportunidad, puede ubicarse en la confluencia de tres fenómenos que bien podrían entrelazarse y fortalecerse mutuamente: a) nuestra capacidad para defender y expandir espacios parcialmente liberados, prefigurando así relaciones sociales y subjetividades no capitalistas; b) la intensificación de la crisis estructural del capitalismo, su creciente incapacidad para superar los obstáculos y las contradicciones que su propia reproducción genera; y c) la intromisión insurreccional de la Madre Tierra, que grita la insostenibilidad del productivismo compulsivo y mortífero del capitalismo.

Estamos en camino. Empezamos a construir otra realidad, sin perder de vista la lucha en contra de los avances de la mercantilización y sin olvidar que cualquier nuevo territorio liberado debe ganarse y consolidarse en una resistencia constante en contra de la presión de las fuerzas dominantes. Iniciar *desde ya* la multiplicación de las experiencias, en todas las escalas posibles, de ninguna manera implica descartar la preocupación de una temporalidad por venir y menos aún de descuidar los esfuerzos de preparación que implica. Se trata de reconciliar la construcción en el presente, la preparación de lo inminente y la anticipación de los puntos de ruptura sistémica que sería poco razonable dejar de tomar en cuenta.

Al mismo tiempo, ubicamos nuestra acción en el marco de un proceso que sigue su curso y nos rebasa. No se trata de una transición en el sentido de un escalón inevitable en la muy conocida línea de las etapas de la historia. En esto no hay ninguna certidumbre, sino solo una posibilidad, que quizás llegará a concretarse en el caso de una conjunción favorable entre nuestros esfuerzos para crear espacios liberados y las tendencias que dificultan cada vez más la reproducción del sistema capitalista. Un síntoma de este agotamiento podría verse —con cierta prudencia— en la pérdida de consistencia de las categorías de la modernidad, como el credo del Progreso o la gran división entre Naturaleza y Cultura.

[…] Tendríamos que reconocer que no existe ninguna transición asegurada […]. Ningún modo de producción ha sido destruido por la clase explotada: ni el esclavismo por los esclavos, ni el feudalismo por los siervos o demás dependientes. Ni puede serlo el capitalismo por la clase obrera en cuanto tal, por importante que sea la lucha de todos los explotados, de todos los oprimidos. Históricamente, siempre han sido fuerzas exteriores al antagonismo de clase principal las que han promovido la transición de un sistema a otro. Hoy, quizás sea el levantamiento de la Madre Tierra la mayor fuerza capaz de llevar a la desagregación de la sociedad capitalista, al fin del reino de la Economía, al derrumbe de ese mundo que ya no es el nuestro.

Pero, por sí misma y tan enojada como está, la Madre Tierra quizás solo pueda destruir al capitalismo destruyendo al mismo tiempo a la especie humana. No se trata de entregarnos místicamente a una entidad personificada y por esencia liberadora. Más humildemente, nuestra esperanza es que, retomando el llamado de muchos pueblos indígenas que en esta materia llevan la delantera, una parte notable de la humanidad se alíe con la Madre Tierra para acabar con el capitalismo antes de que él acabe con nosotros.

Quizás solo con la ayuda de la Madre Tierra podamos llegar a dar suficiente fuerza a nuestros esfuerzos para construir un mundo nuevo. La lucha en contra del capitalismo es la lucha de todos los desposeídos, por la humanidad toda. No puede llevarse a cabo en nombre de una sola clase, ni tampoco de la no-clase de los excluidos, sino en nombre de la humanidad y de su realización efectiva, en su diversidad constitutiva. Es la lucha de la biocomunidad humana y no humana por su supervivencia, por la preservación de sus condiciones de vida y por la alegre realización del buen vivir para todas y todos.

Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo-Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, NED, Barcelona, 2015, pp. 168-171.

LAS CUATRO BES

En mi libro *La habitación de Pascal*, hace algunos años, proponía yo la "fórmula de la doble B": 1) siempre nos quedarán las bacterias, y 2) siempre nos quedarán los bosquimanos.

Siempre nos quedarán las bacterias, porque los niveles básicos de la vida en este planeta son punto menos que indestructibles: ni aun empleando toda la inimaginable potencia destructiva acumulada en forma de armas de destrucción masiva lograríamos perturbar significativamente la vida bacteriana de la Tierra. Y *siempre nos quedarán los bosquimanos* porque hay una línea de continuidad que vincula el potencial creativo humano de los "primitivos" que pintaron los muros de los santuarios del arte paleolítico como Chauvet y Lascaux y Altamira, pasando por la fabulosa tradición oral y el notable *art de vivre* de los bosquimanos, y que enlaza con la parte más libre y noble de los seres humanos de hoy en día.

Mi amigo Paco Puche añade una tercera B: *siempre nos quedarán los bonobos*, la amable y erótica y cooperativa socialidad de los bonobos, como nos ha enseñado el gran primatólogo Frans de Waal. Y cabría añadir incluso una cuarta: *siempre nos quedará Bizancio*. No solo el de los poetas —como Luis Antonio de Villena con su *Viaje a Bizancio*—, sino también el de los ecologistas aficionados

a la prospectiva y escrutadores de la posibilidad de colapso ecosocial. Pues confrontado a la posibilidad de colapso, Bizancio reaccionó bien: Joseph A. Tainter contrasta el Imperio romano de Occidente, y su triste final, con el Imperio bizantino, donde en el siglo VII se adoptó "una estrategia que es realmente rara en la historia de las sociedades complejas: la simplificación sistemática"[90].

LA MILITANCIA DE LA ALEGRÍA

Es cierto que el mundo rebosa sufrimiento; y una enorme fuente de ese sufrimiento desbordante somos los seres humanos. Así que no nos queda otra que intentar las vías de la compasión, el cuidado y la biofilia —a pesar de los pesares, más allá de la acción instrumental, contra todo cálculo y frente a la tentación de rendirse—[91].

La desesperanza, afirma André Comte-Sponville en vena spinoziana, "da alas. El que lo ha perdido todo se vuelve ligero. No veáis en ello elogio alguno de la tristeza, al contrario. La tristeza es siempre una pesada carga. La desesperanza no es la infelicidad [...] y está muy cerca de la felicidad misma. Feliz es aquel al que nada le cabe esperar. Tener esperanza es esperar; la felicidad comienza cuando ya nada se espera".

"Su actitud, con errores, me desveló un camino y a partir de entonces yo no sería un hombre optimista, sino agradecido", se dice de Pablo Antoñana en un poema de Francisco Javier Irazoki[92]. Frente a la vida, enseñaba Epicuro, el sabio solo tendrá gratitud.

Hemingway retrató así a uno de sus personajes: "Conoció la angustia y el dolor, pero nunca estuvo triste una mañana". Y otra estadounidense, la poeta Emily Dickinson, dijo en cierta ocasión que "la alegría consiste en descansar en la inseguridad". Franz Kafka escribió: "La alegría es mi deber diario". Y el autor del Eclesiastés declaraba que "yo alabo la alegría, porque el único bien del hombre es comer y beber y alegrarse; eso le quedará de sus trabajos durante los días de su vida que Dios le conceda vivir bajo el sol" (Eclesiastés 8, 15).

La alegría, amigos y amigas, la alegría. No porque objetivamente haya razones para el optimismo —todo lo contrario—, sino como una apuesta vital. Y nada de alegría ignorante, alegría con anteojeras, sino "la alegría que solo comparece cuando ya hemos dejado atrás la escalera del desengaño", como indicaba el poeta Félix Grande. Igual que la militancia política, necesitamos la militancia existencial. La militancia de la alegría. Un compañero me contó el chiste

siguiente: "Tres chinos están jugando una partida de póker. Entra un cuarto gritando: es el fin del mundo, es el fin del mundo. El primer chino dice: voy corriendo a la iglesia a rezar. El segundo dice: voy a un burdel a emborracharme. Y el tercero se queda sentado y dice: pues yo voy a acabar la partida"[93].

Después de habernos abocado al colapso de la civilización, la ruina de la cultura y la devastación de la biosfera, ¡no vamos a dejar encima que el capitalismo nos amargue la tarde!

NOTAS

1. Con una ponencia basada parcialmente en este texto intervine en el Cuarto Seminario de la Red Internacional de Pensamiento Crítico: "La (in)actualidad del pensamiento crítico", 20 al 23 de septiembre de 2016 en la Universidad Autónoma de Madrid. Reflexiones adicionales sobre esperanza en Jorge Riechmann, "Juan Gelman y el destino de nuestra esperanza", en *El siglo de la Gran Prueba, op. cit.*, pp. 15-23.
2. Laura Rivas, "Los libros sobre felicidad presentan ideas limitadas" (entrevista a Philippe Gabilliet), *El País*, 27 de mayo de 2014.
3. Gunnar Myrdal, "La economía de un medio depurado" (1972), en Maurice F. Strong (ed.): *¿Quién defiende la Tierra?*, FCE, México D.F., 1975, p. 92.
4. Geneviève Azam, entrevista alrededor de su nuevo libro *Osons rester humain. Les impasses de la toute-puissance* (distribuido el 8 de abril de 2015), *Yonne L'autre*, 31 de mayo de 2015 (http://yonnelautre.fr/spip.php?article8634).
5. Emilio Santiago Muíño, *Opción Cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética*, cit., p. 770.
6. Anne Douglas, "Leading cultures of transition through arts practice", ponencia en las jornadas "Tiempos de transición. El lugar de las humanidades ante la crisis ecológico-social", Universidad Politécnica de Valencia, 28 a 30 de noviembre de 2016. La traducción es mía (J. R.).
7. Citadas en María González Reyes *et al.*, "Se puede luchar sin esperanza", *El Ecologista* 90, otoño de 2016, p. 25.
8. Fernando Pessoa, *Rubaiyat* (edición de Beñat Arginzoniz), *op. cit.*, p. 25.
9. Fermín Herrero, *Sin ir más lejos*, Hiperión, Madrid, 2016, p. 31.
10. José Jiménez Lozano, *Los retales del tiempo*, La Veleta/ Comares, Granada, 2015, p. 57.
11. Immanuel Kant, *Lógica* (a partir de las notas de J.B. Jäsche; edición original en 1800) (ed. española de Mª Jesús Vázquez Lobeiras), Akal, Tres Cantos (Madrid), 2000, p. 92.
12. Luis Landero, "Podría abofetear al prójimo y luego abrazarlo" (entrevista), *El País*, 6 de diciembre de 2015 (http://cultura.elpais.com/cultura/2015/12/04/actualidad/1449246876_712499.html).
13. Datos procedentes del capítulo 2 de *The Better Angels of Our Nature* de Steven Pinker (*Los ángeles que llevamos dentro*, Paidós, Barcelona, 2012).
14. Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, *op. cit.*, p. 204.
15. Santiago Alba Rico, "Podemos: los Sólidos y los Líquidos", en *Cuarto Poder*, 4 de febrero de 2015 (http://www.cuartopoder.es/tribuna/2015/02/04/podemos-los-solidos-y-los-liquidos/6753).
16. Lo recuerda John Foran en "Cambio climático, esperanza y revolución: notas para tiempos oscuros y sombríos", *Derrota y navegación*, 5 de julio de 2017 (https://derrotaynavegacion.wordpress.com/2017/07/05/cambio-climatico-esperanza-y-revolucion-notas-para-tiempos-oscuros-y-sombrios/) . Artículo original: http://www.resilience.org/stories/2017-06-08/climate-change-hope-and-revolution-notes-for-dark-and-gloomy-times/ . El autor también escribe: "La segunda mitad de los años 90 fue testigo del ascenso de un movimiento por la justicia global, un 'movimiento de movimientos' que consiguió visibilidad pública cuando una amplia unión de estudiantes, sindicalistas y ecologistas se unieron en desobediencia civil y acción directa para cerrar los encuentros de la Organización Mundial de Comercio en Seattle en noviembre de 1999. Si nos centramos especialmente en las culturas políticas de creación que animan el movimiento de justicia social, podemos ver algunas [...] características nuevas, muchas de ellas paralelas a la rebelión zapatista. En el lado subjetivo de la experiencia y la emoción, es útil señalar que el amor —a la vida, a la gente, a la justicia— nutre a menudo de la fuerza vital que lleva a gente ordinaria a actos extraordinarios. Expresando

esperanza y optimismo, proporciona un contrapunto constructivo a aquellas otras poderosas emociones, el odio y la ira. A esto podemos añadir la experiencia subjetiva de la esperanza (¿es la esperanza una emoción?), que ofrece a la gente una visión positiva del futuro contrarrestando los sentimientos de desesperanza y desesperación. En palabras de David Solnit, uno de los organizadores de la espectacular acción de Seattle en 1999: 'La esperanza es la clave. Si nuestras organizaciones, análisis, visiones y estrategias son faroles, la esperanza es el combustible que los hace brillar y atrae a la gente a ellos'. La esperanza y el amor sostienen los cimientos emocionales de las nuevas culturas políticas de creación, como atestigua la película de 2013 [de Velcro Ripper] *Occupy Love*…"

17. José María Parreño, *Pornografía para insectos,* Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 63.
18. José Bergamín, *Duendecitos y coplas,* Cruz del Sur, Santiago de Chile/ Madrid, 1963, p. 86.
19. Ronald Wright, *Breve historia del progreso, op. cit.*, p. 140.
20. Arturo Ripstein entrevistado en *El País Semanal,* 1 de mayo de 2016.
21. Tiene interés reparar en que la fórmula "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad", que la tradición comunista del siglo XX recoge de Antonio Gramsci, la hallamos anteriormente en el filósofo pragmatista estadounidense John Dewey (véase su libro *Ethics,* ed. de 1908, p. 371; citado en Hilary Putnam, *Ética sin ontología,* Alpha Decay, Barcelona 2013, p. 29). Putnam ha subrayado que Dewey no era alguien con una fe ciega en el progreso, sino más bien un *optimista estratégico* (*Ética sin ontología, op. cit.*, p. 30).

    El erudito nietzscheano Paolo d'Iorio apunta que Gramsci había recogido esa divisa de Romain Rolland, quien muy probablemente la extrajo a su vez del libro de memorias de Malwida von Meysenburg *Der Lebensabend einer Idealisten.* Esta mujer era una aristócrata alemana, amiga de los Wagner, que facilitó la larga y decisiva estancia de Nietzsche en Sorrento en 1876. Una de las lecturas comunes en las veladas en ese club de "espíritus libres" fueron los apuntes de clase que un estudiante de Basilea (Louis Kelterborn) había tomado del curso sobre historia de la civilización griega de Jakob Burckhardt, que Nietzsche iba comentando. Burckhardt había proporcionado a sus estudiantes esta definición del ser del pueblo griego: "Pesimismo de la concepción del mundo y optimismo del temperamento". De manera que "el origen de la célebre fórmula empleada por Gramsci se ha de buscar, entonces, en el comentario oral que Nietzsche había hecho al texto de Burckhardt durante esas veladas nocturnas de lectura en Sorrento, delante de la chimenea del salón de Villa Rubinacci" (Paolo d'Iorio, *El viaje de Nietzsche a Sorrento,* Gedisa, Barcelona, 2016, p. 80).
22. Yanis Varoufakis: "Cuando los resultados de las urnas no gustan al 'establishment', la democracia se ve amenazada", *Público,* 18 de enero de 2016. Se trata de una entrevista realizada por Transnational Institute como parte de su informe *State of Power* (http://www.publico.es/internacional/varoufakis-establishment-democracia-amenazada.html).
23. Thedore Zeldin, *Los placeres ocultos de la vida*, *op. cit.*, p. 107.
24. Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad,* Katz/CCCB, Buenos Aires/Madrid/ Barcelona, 2008, p. 60. La posición de Bauman sería, creo, similar al *pesimismo esperanzado* de Franz Hinkelammert que se explora más abajo. No hay razones para ser optimista, y sin embargo —contrafácticamente— "tengo esperanza en la razón y la conciencia humanas, en la decencia" (Bauman, ibíd.).
25. Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* libro 33, 7 y 13.
26. "La espera es la posición fatalista y determinista de la historia. En el mejor de los casos me siento a la puerta de mi casa a ver pasar el cadáver de mi enemigo (en la dialéctica marxista clásica, este cadáver era el capitalismo). Nada que hacer. El optimismo y el pesimismo son una posición de *hybris*, de desmesura: sabemos todo lo que nos va a deparar el futuro, como si fuésemos dioses. Esto conlleva dos 'pecados': el de creernos ser el dios que hemos construido y adjudicarnos todas las potencias esféricas de ese ser clarividente; y el de creer que la única lógica posible es la de la extrapolación lineal, olvidando que muchas veces sucede lo inesperado ('lo consiguieron porque cuando lo afrontaron no sabían que era imposible'). Nos queda la esperanza, es decir creer que existe la incertidumbre y en esos resquicios podemos luchar porque el mundo vaya a mejor. Es el viejo asunto del libre albedrío. Creo que tenemos margen. Tengo esperanza, mucha más si entiendo que la vida tiende a mantener en su ser y que existió un pasado social mucho más brillante que el actual. Diría con John Berger que: 'Nombrar lo intolerable es en sí mismo la esperanza. Cuando algo se considera intolerable ha de hacerse algo. La acción está sujeta a todas las vicisitudes de la vida. Pero la pura esperanza reside en primer término, en forma misteriosa, en la capacidad de nombrar lo intolerable como tal: y esta capacidad viene de lejos, del pasado y del futuro. Esta es la razón de que la política y el coraje sean inevitables'." Entrevista a Paco Puche sobre su libro *Lecturas impertinentes*, realizada por Salvador López Arnal para *Rebelión* y publicada el 16 de julio de 2013. Puede consultarse en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=171201
27. Y de ahí el discurso de Podemos, que ha logrado suscitar tantas esperanzas en la primavera de 2014: sentido común, ciudadanía, democracia, soberanía, nación, trabajo, dignidad, ¡y mucha ilusión! Lo

que se quiere es "una economía innovadora y competitiva que genere crecimiento y empleo de calidad" (José Antonio Gómez Yáñez en su artículo sobre Podemos en *El País*, 6 de junio de 2014). Ay, el doble sentido de ilusión: expectativas positivas, pero también engaño... Decía nuestro compañero Miguel Urbán (un activista de peso en Podemos y en Izquierda Anticapitalista) que se trata de intentar echarles (echar a *la casta*), "entendiendo casta como ese 1% que decide por el 99%, corrompe y se enriquece". El compañero brasileño Chico Whitaker, uno de los fundadores del Foro Social Mundial de Porto Alegre (desde 2001), precisaría: "No creo que esto sea una batalla del 99% contra el 1% de los poderosos, como defendía Occupy Wall Street. Es una lucha del 1% de críticos para que el 98% despierte y combatamos juntos al otro 1% que dirige el sistema" (Camilo S. Baquero: "Si uno niega a la izquierda, otros acaban ocupando ese espacio", entrevista a Chico Whitaker, *El País*, 13 de mayo de 2005). En lo que hace a metabolismo ecológico-social, el 98% sigue sin despertar... Y no quiere hacerlo, de hecho, porque no son buenas noticias, y resulta difícil ilusionarse con semejantes perspectivas.

28. Sobre naturofobia escribía yo, en una reseña del libro de Christian Godin, *La haine de la nature* (Champ Vallon, Seyssel, 2012): Hoy la palabra *sostenibilidad* se ha convertido en una broma en manos de los departamentos de *marketing* de las empresas automovilísticas, eléctricas, los hipermercados y grandes almacenes… Por eso tiene sentido un término como *sosteniblablá* (Robert Engelman). Y tenemos que plantear, como lo hace ejemplarmente el filósofo y profesor universitario francés Christian Godin (quien enseña en la Université Blaise-Pascal de Clermont Ferrand), las preguntas difíciles: todo este *sosteniblablá*, ¿no encubre un cada vez más extendido odio a la naturaleza, lo que podríamos llamar una creciente *naturofobia*? Más allá del negacionismo climático, ¿no impregna un verdadero *negacionismo ambiental* nuestra cultura entera? Si para la cultura dominante la naturaleza es un enemigo que ha de ser vencido, en combates sin fin, ¿cómo podrían tener éxito las políticas de protección medioambiental? La contradicción mayor de este sistema, en vez de ser —como pensaba Marx— la que contrapone a la clase de los propietarios de los medios de producción frente a los trabajadores, ¿no será la de una voluntad de poder infinita que choca contra una realidad finita? ¿No deberíamos prestar suma atención al concepto freudiano de *pulsión de muerte*? ¿No están hoy natura y cultura amenazadas por una misma clase de barbarie —y no tiene que ver esa barbarie con la acumulación de capital en el seno de una biosfera finita y vulnerable? Si tuviera sentido una prosopopeya semejante, diríamos: el capital odia la realidad. La necesita para que la circulación de mercancías permita obtener beneficios, pero supone para él un inmenso estorbo —esa realidad llena de rigideces, esas consistencias y estructuras inflexibles que tanto contrastan con el ideal "mundo líquido" que encandila al capital— y desde luego resulta preferible, siempre que se pueda, hacer dinero a partir del dinero (finanzas) que tener que fatigarse en el rodeo a través del mundo de los bienes y servicios tangibles. En fin: el capital padece sociofobia (no se pierdan el ensayo de César Rendueles) y naturofobia, y la cultura moldeada por el capital está impregnada profundamente por esas dos fobias. "La animadversión por la naturaleza constituirá el obstáculo principal que impedirá a los seres humanos actuar a tiempo para prevenir la catástrofe ecológica global prevista", nos advierte Christian Godin (p. 15).
29. Escribía yo en mi blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar*, el 12 de febrero de 2012: CISNE NEGRO SALUDA A CUERVO BLANCO. Todo indica que vamos hacia un fin de mundo. Una clase de desastre que, si la policía del pensamiento no se mantuviese dispuesta a intervenir, no dudaríamos en calificar de apocalíptico. ¿Por qué los padres han de devorar a los hijos, en virtud de qué ley los abuelos deberían convertirse en caníbales de sus nietos? Ninguna necesidad natural rige las volteantes trayectorias de las carnicerías que vienen, y sin embargo el Gran Maestre Negro gobierna las tres pistas de este circo perverso sin quitarse nunca la careta de papel que figura puerilmente una calavera, detrás de la cual —¿alguien puede ignorarlo?— solo encontraríamos el siseo contable de la mercancía.
    Y es que en 2012, más de cuatro decenios después de que Ronald Reagan decidiese tirar al cesto de los papeles aquel informe *Global 2000* con que el Presidente Carter se proponía comenzar a girar el timón para evitar que el titánico buque chocase contra la masa de hielo a la deriva, después de cuatro decenios de obsceno aumento de las desigualdades y de crecientes dentelladas biocidas sobre los ecosistemas, ni siquiera la abominable regla paretiana del 20/ 80 está en vigor: ahora es más bien el 15% de la población mundial la que consume el 85% de los recursos del planeta.
    Teofrasto Paracelso, preso de una fatiga extrema y sin embargo entero, se ofrece a pesar de todo para ayudarnos a transportar nuestra pesada maleta. Si en mi tiempo hubiéramos dispuesto de estos artefactos con ruedas, masculla. No cejéis, insiste, no cerréis el pequeño tragaluz de la esperanza materialista, junto al contenedor de residuos industriales no olvidéis aquella otra maleta, la que trataba de arrastrar mi compadre Walter Benjamin a través de algún filiforme desfiladero pirenaico. Pues por mucho que un médico conozca y sepa, inesperadamente se presenta un azar, un azar como un cuervo blanco, y echa a perder todos los libros… (http://tratarde.org/cisne-negro-saluda-a-cuervo-blanco-2).

30. Como ejemplo de esperanza no materialista, el animoso estado de espíritu del cristianismo de izquierdas tras la elección del Papa Francisco en 2013, evidenciado por ejemplo en la "Declaración de fin de año" de *Papeles de Cristianisme i Justícia,* suplemento de su Cuaderno 192, titulada "No podrán detener la primavera", y donde tras reseñar muchos cambios esperanzadores acaecidos en 2014, concluyen: "Creemos que el Señor de la historia, a través de estos acontecimientos, con sus fracasos y logros, sigue llevando adelante su historia de salvación para toda la humanidad". Que quien pueda creer en esto lo crea. Pasando al mundo laico (que es el mío), viene al caso la distinción entre optimismo/pesimismo y esperanza/desesperanza que sugieren Luis González Reyes y Ramón Fernández Durán: la dicotomía optimismo/pesimismo diferencia entre tendencias probabilísticas sujetas al análisis, la dicotomía esperanza/desesperanza enfrenta actitudes vitales (*En la espiral de la energía,* vol. 1, Libros en Acción, Madrid, 2014, p. 16). Pero esto viene a ser una variante del archiconocido "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad" de Antonio Gramsci…
Uno puede creer en el libre albedrío individual, así como en la posibilidad de cierta —limitada— capacidad de control colectivo de los seres humanos sobre nuestros destinos colectivos, y aun así estimar que nos hallamos en una situación histórica en la que las opciones buenas no están ya a nuestro alcance… Vendría al caso la analogía que propone Ferran Puig Vilar en una de las entregas de ese libro que a finales de 2014 comenzó a publicar en su blog: "El *Titanic* ya estaba técnicamente hundido algo antes de que nadie viera el iceberg e intentara, infructuosamente, bordearlo. Dada su posición y velocidad, su masa, su capacidad máxima de frenado, su radio máximo de giro, la resistencia mecánica de los laterales, la configuración interna del buque, etc., hubo un momento en que ya era imposible evitar el hundimiento, mientras pasaje y tripulación seguían de fiesta. Ése es el *tipping point* auténtico, el punto a partir del cual la vida propia del sistema convierte en inútil la mejor estrategia de los gestores más lúcidos." (Ferran Puig Vilar, "¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual? —3. Percepciones humanas de los sistemas naturales y económicos", anotación en su blog *Usted no se lo cree* del 27 de diciembre de 2014. Puede consultarse en http://ustednoselocree.com/2014/12/27/hasta-que-punto-es-inminente-el-colapso-de-la-civilizacion-actual-3/#more-9713).
Por decirlo de otra forma: el descenso energético y el calentamiento global que se producirán en el siglo XXI no eran una fatalidad histórica, pero ahora ya no podremos evitar sus consecuencias catastróficas. (Hubiéramos podido hacerlo comenzando a asumir de verdad nuestra situación de interdependencia y ecodependencia en los años setenta del siglo XX… Pero en lugar de la revolución ecosocialista/ecofeminista vino la contrarrevolución neoliberal.) Y dentro de la sucesión de catástrofes en que consistirá el Siglo de la Gran Prueba habrá sorpresas, claro que sí ("quien no espera lo inesperado no lo hallará", Heráclito): sorpresas para bien y para mal. Las y los activistas se dan ánimos repitiendo la consigna de "lo hicieron porque no sabían que era imposible". Puesto que vivimos en un mundo de sistemas complejos (adaptativos, precisarán los expertos/as) que interactúan entre sí, sabemos que habrá sorpresas: pero esas sorpresas ya no nos conducirán hacia las situaciones socioecológicas deseables por las que hemos luchado durante tanto tiempo (situaciones que la marcha del descenso energético y el calentamiento global colocan ya fuera de nuestro alcance).
Como decía arriba, puede uno cultivar un vitalismo trágico incluso en las situaciones más desesperadas, cierto es, y desde luego será más sano para todo el mundo hacerlo así que dejarse sumir en la depresión… Pero no al precio de ningún engaño ni autoengaño (me parece que algo hay de eso en la idealización de las sociedades forrajeras que se da en Ramón Fernández Durán, Luis González Reyes y Paco Puche). Vitalismo trágico, pero sin ninguna concesión al autoengaño.
31. Desde la gran prensa se recomienda "evitar el contacto con las personas pesimistas y desmotivadoras, ya que esta clase de dinámicas mentales son altamente contagiosas" (Francesc Miralles, "Lo peor que puede pasar", *El País Semanal*, 30 de noviembre de 2014, p. 22). Y el filósofo Axel Honneth piensa que el optimismo es una obligación moral: "Una de las tareas de los intelectuales es hacer lo que podamos para aumentar la confianza de la gente en su capacidad de cambio. Tenemos la obligación moral de no ser pesimistas. Va contra la democracia hacer creer a la gente que carece de capacidad para cambiar las cosas" (Honneth entrevistado en *Babelia,* 18 de abril de 2015; puede consultarse en http://cultura.elpais.com/cultura/2015/04/17/babelia/1429264976_144841.html). Por lo demás, no se trata solo de la cultura dominante, sino también de lo que se postula como cultura alternativa. Así Pablo Iglesias en su famosa entrevista a *Público*, el 24 de junio de 2015: "Os avergonzáis de vuestro país y de vuestro pueblo. Consideráis que la gente es idiota, que ve televisión basura y que no sé qué y que vosotros sois muy cultos y os encanta recoceros en esa especie de cultura de la derrota. El típico izquierdista tristón, aburrido, amargado…, la lucidez del pesimismo. No se puede cambiar nada, aquí la gente es imbécil y va a votar a Ciudadanos, pero yo prefiero estar con mi cinco por ciento, mi bandera roja y mi no sé qué. Me parece súper respetable, pero a mí dejadme en paz. Nosotros no queremos hacer eso. Queremos ganar. Preocúpate de otra cosa. […] Sigue viviendo en tu pesimismo

existencial. Cuécete en tu salsa llena de estrellas rojas y de cosas, pero no te acerques, porque sois precisamente vosotros los responsables de que en este país no cambie nada. Sois unos cenizos…." (entrevista "Que se queden con la bandera roja y nos dejen en paz. Yo quiero ganar", que puede consultarse en http://www.publico.es/politica/iglesias-quiero-ganar-dejen-paz.html). ¿Soy el único que siente que el juego del pimpampum contra el estereotipo del izquierdista ridículo, que arreció en la primavera-verano de 2015, nos deja a mucha gente fuera de lugar en Podemos?

32. Philip Kotler, *Democracy in Decline*, SAGE, Los Ángeles/ Londres/ Nueva Delhi 2016, p. v.
33. *A buen fin no hay mal principio*, acto I, escena 1 (1602-1603).
34. "Para mí ser de izquierdas o de derechas es cuestión de optimismo y de pesimismo. La izquierda siempre piensa en estar mejor, en un mejor sistema de educación, en una mayor generosidad… La derecha dice: *Esto es tan bueno como puede llegar a ser.* Si vives en un barrio rico de Nueva York, puedes elegir ser de izquierdas o de derechas; pero si vives en un sitio donde echan misiles sobre ti, o te dices *puedo hacer de este un lugar mejor* o te vas o te cuelgas. No conozco una sociedad justa en la historia de la humanidad. Pero la idea no es hacer las cosas bien, es hacer las cosas mejor" (Etgar Keret entrevistado en *Babelia*, 11 de junio de 2016). Sin embargo, Terry Eagleton asocia justo al revés: izquierda con pesimismo y derecha con optimismo: "El optimismo es un componente típico de las ideologías de las clases dominantes. […] La desolación, por el contrario, puede ser una postura radical. Solo si nos parece que nuestra situación es crítica vemos la necesidad de transformarla. […] Los optimistas, en cambio, es probable que solo ofrezcan soluciones puramente cosméticas. Cuando más necesaria es la verdadera esperanza es cuando la situación es más extrema y reviste una gravedad que el optimismo suele resistirse a reconocer. Sería preferible no tener que esperar, puesto que la necesidad de hacerlo es una señal de que lo desagradable ya ha ocurrido. En las escrituras hebreas, por ejemplo, la esperanza tiene unas connotaciones sombrías, pues implica la derrota de los justos…", Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Barcelona, 2016, p. 20.
35. Señala el psicólogo —y premio Nobel de Economía— Daniel Kahneman que "casi todos los humanos vemos el mundo más benigno de lo que realmente es, nuestras capacidades más estimables de lo que realmente son, y los fines que perseguimos más fáciles de lograr de lo que realmente son. También tendemos a exagerar nuestra capacidad para predecir el futuro, lo cual fomenta un optimista exceso de confianza. Por sus consecuencias para las decisiones, el sesgo optimista puede muy bien considerarse el más destacable de los sesgos cognitivos". (*Pensar rápido, pensar despacio, op. cit.*, p. 334).
    Por cierto que una cosa es la atención a los estímulos negativos, otra bien distinta el pesimismo… Hay que distinguir con cuidado entre ambos, cosa que no hace por ejemplo Moisés Wasserman en su artículo "El sesgo de negatividad" (*El Tiempo*, 11 de agosto de 2017; http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/moises-wasserman/el-sesgo-de-negatividad-118568). El profesor y científico colombiano (bioquímico) constata que "existe una marcada asimetría en la forma como los humanos adultos usamos la información positiva y la negativa que recibimos; los sicólogos han demostrado que estímulos negativos reciben de nuestras mentes más atención que los positivos", y alude a la posible explicación evolutiva de este fenómeno. "En el proceso de selección natural, del que surgimos nosotros como somos hoy, hay una asimetría entre los costos por no reaccionar con desconfianza ante una señal negativa y los de no percibir una señal positiva. En el primer caso, el costo es que se lo coma el tigre, en el segundo es que se pierda una oportunidad. Indudablemente, la selección natural obra en contra de los que se dejan comer por el tigre…". Wasserman identifica este *sesgo de negatividad* con el pesimismo. Pero pesimismo y optimismo se refieren más bien a nuestra actitud hacia el futuro: el sesgo de negatividad con respecto a los estímulos que procesamos en el presente es perfectamente compatible con el generalizado sesgo optimista al que antes nos referíamos.
36. Shelley E. Taylor y Jonathon D. Brown: "Illusion and well-being: A social psychological perspective on mental health", *Psychological Bulletin*, vol. 103, núm. 2, 1988.
37. Sean Carroll, *El gran cuadro*, Pasado & Presente, Barcelona, 2017, p. 475.
38. El optimismo, indica con acierto Terry Eagleton, "está más relacionado con la confianza que con la esperanza. Se basa en la opinión de que las cosas tienden a salir bien, no en el exigente compromiso que entraña la esperanza. […] El optimismo como actitud general se alimenta a sí mismo. Si resulta difícil argumentar en su contra es porque se trata de una postura primordial frente al mundo, como el cinismo o la credulidad, que ilumina los hechos desde su propio prisma y por tanto se resiste a ser refutada por ellos. De ahí la trillada metáfora de ver la vida a través de un cristal de color rosa…" Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, *op. cit.*, p. 15-16.
39. Ibíd., p. 18. Todo el capítulo primero -"La banalidad del optimismo"—gira en torno a estas cuestiones.

40. Terry Eagleton, "El fundamentalismo no es odio, es miedo" (entrevista), *Babelia*, 6 de agosto de 2016.
41. Noción que nos recuerda lo que Gabriel Marcel llamaba *espera activa:* se deja de lado cualquier proyecto exigente o meta definitiva a cambio de una apertura vulnerable a lo que nos traigan los acontecimientos.
42. Joanna Macy y Chris Johnstone: *Active Hope. How to Face the Mess We're in without Going Crazy*, New World Library, Novato (California), 2012, p. 5. Es un libro cuya pronta traducción al español me parece muy deseable.
43. Zeldin, *Historia íntima de la humanidad*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2014, pp. 313-322.
44. Pero el libro, insisto, es valioso. "El arte del encuentro se encuentra en pañales", afirma animoso Theodore Zeldin (p. 499); y se reafirma en su convicción de que "el objetivo más duradero de la humanidad ha sido el de producir más humanidad" (p. 497).
45. Andrés Ibáñez censura con razón la tristeza impostada de los escritores: "Tanta desesperanza, tanto pesimismo. La verdad es que el mundo literario es un coñazo y una depresión. El mundo literario es serio, seco, amargo, descreído, desdeñoso, escéptico, frío. Maduro, mental, intelectual, inteligente. Me gusta más el mundo de la música o el mundo del teatro, sonde siempre hay entusiasmo, vida, humor, calor. [...] Necesitamos imágenes de maravillosos colores y necesitamos historias apasionantes y necesitamos música sensual y mística, porque necesitamos sensaciones, impresiones y emociones, y los necesitamos para vivir, las necesitamos como el aire o la comida. Lo que no necesitamos es asco, miedo y mierda, que es lo que muchos de los escritores creen que es su obligación darnos en estos tiempos. La vida es una mierda, va diciendo el escritor lúcido entre sorbo y sorbo de su whisky…" ("Oh, tristes escritores", *ABC Cultural*, 25 de marzo de 2016).
46. Emilio Santiago Muíño, *¡No es una estafa! Es una crisis (de civilización)*, *op. cit.*, p. 29.
47. Juan Carlos Monedero, "El legado de Chávez: reflexión mirando a la izquierda española", publicado en su blog *Comiendo tierra* el 2 de abril de 2013. Puede consultarse en http://www.comiendotierra.es/2013/04/02/el-legado-de-chavez-reflexion-mirando-a-la-izquierda-espanola/ . El texto continúa: "Europa sigue sin entender a la América mestiza, golpeada por el saqueo de dos continentes —el indio y el negro—, construida sobre la cercanía del hermano y el amigo y no sobre la condición abstracta e impersonal del funcionario. Una América barroca y mágica, turbulenta, apasionada, excesiva, traviesa y sensual, que vive al día —sin futuro— porque se le despojó de la posibilidad de la previsión social. Europa no entiende la otredad del continente y, por eso, siempre lo ha despreciado con la autosuficiencia del que siempre ha puesto nombres y no se ha dado cuenta de que también ha sido nombrado (ahí están, en nuestro país, los 'hispanistas', junto a los problemas de España para encontrar su propio nombre)…"
48. La objeción obvia es que, según han señalado grandes pensadores postilustrados como Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche o Freud, no podemos pasarnos sin ciertas dosis de ilusión y autoengaño; la conciencia siempre está mezclada con elementos de falsa conciencia y no podría funcionar sin ella. En ese debate seguimos…
49. Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, *op. cit.*, p. 21. Eagleton reconstruye la perspectiva mesiánica y revolucionaria de Benjamin en pp. 52-60.
50. Primavera de 2013, el largo viaje a América Latina a mis 51 años, el entenebrecimiento de nuestras perspectivas socio-ecológicas: en cierta forma *Homo sapiens* basculó para mí definitivamente hacia *Homo demens.*
51. Fernando Savater, "Fobia a las fobias", *Babelia*, 17 de enero de 2015. El mismo Savater, por lo demás, incurre en el vicio que lúcidamente diagnostica en los demás: así, le resulta fácil descalificar el feminismo o el animalismo como meras "manías" ("Maníacos", *El País*, 23 de septiembre de 2017; https://elpais.com/elpais/2017/09/22/opinion/1506094445_138911.html).
52. Cierta dosis de autoengaño parece ser una condición necesaria para la salud humana. La psicología experimental ha comprobado que los individuos más "realistas", más capaces de guiarse por el principio de realidad antes de por el principio de placer, son… personas clínicamente deprimidas. Por el contrario, los individuos "normales" —ni maníacos ni depresivos— tienden a sobreestimar sus capacidades y a verse bajo una luz favorable (creyendo por ejemplo que los demás tienen sobre ellos una opinión mejor de lo que es el caso) (cf. Jon Elster, *Tuercas y tornillos*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 46). Por decirlo de manera campechana: parece que normalmente los seres humanos vamos "sobraos", bien arropados de autoestima (sin duda otros preferirán hablar de narcisismo), y solo cierto "bajón" nos sitúa en el nivel de la apreciación sobria de los hechos, del juicio razonable sobre nuestras capacidades y circunstancias. Cuando se pregunta a graduados estadounidenses si tienen capacidad de liderazgo por encima de la media, más del 70% dicen que sí y solo un 2% dicen que no. En una muestra de profesores universitarios en EE.UU., el 94% afirma que cree ser mejor en su trabajo que el promedio de sus colegas (W.G. Runciman, *El animal social*, Taurus, Madrid 1999, p. 116). Quizá quepa recordar aquí que el filósofo alemán Hans Vaihinger (1852-1933) caracterizó al ser humano

como un *mono con megalomanía…* Los seres humanos somos *optimistas por defecto*; el sesgo optimista es omnipresente en los asuntos humanos.

53. Lo cuenta el cineasta israelí Amos Gitai (entrevista en *Minerva* 9, Madrid, 2008, p. 109).
54. Weber, en *La política como vocación,* insistía en que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez. El presupuesto de este consejo, claro, es que uno podrá seguir intentándolo una y otra vez en el futuro: que no se interrumpirá la historia humana… Pero este es precisamente el peligro en el Siglo de la Gran Prueba.
55. Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán, op. cit.*, pp. 223-224.
56. Javier Jurado, "*En el enjambre* de Byung-Chul Han: capitalismo y sociedad digital", en el blog *La galería de los perplejos,* 1 de febrero de 2016 (https://arjai.wordpress.com/2016/02/01/en-el-enjambre-de-byung-chul-han-i-capitalismo-y-sociedad-digital/).
57. Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo, op. cit.*, p. 147. Todo el capítulo 3 del libro se consagra al análisis de la filosofía de la esperanza de Bloch.
58. "La visión de progreso de Bloch, como sugiere Hudson, tiene su origen en la sustitución de Dios por la materia dialéctica. De hecho, es uno de los pocos marxistas occidentales que admiran la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels. No obstante, si la materia puede expulsar al Todopoderoso es porque Bloch le ha infundido propiedades casi divinas desde el principio. [...] No está claro cómo entender la afirmación de que la realidad misma revela una trayectoria o cómo puede estar el comunismo implícito en la estructura de una ameba. ¿Cómo puede estar madurando, no esta o aquella corriente histórica, sino el propio mundo? ¿En qué sentido está un fotón orientado al paraíso, por emplear los mismos términos que Bloch para explicar el fin cósmico?" (Eagleton, *Esperanza sin optimismo, op. cit.*, pp. 152 y 153).
59. Putnam ha insistido en que no existió una sola ilustración, la Ilustración con mayúsculas de los siglos XVII-XVIII, sino tres ilustraciones: la primera vinculada a Sócrates, Platón, Epicuro…y la tercera (sin cristalizar del todo) que estaría vinculada a la figura de John Dewey (*Ética sin ontología, op. cit.*, pp. 20-21, p. 139 y ss.). Un programa de investigación de muchísimo interés estribaría en partir de las "afinidades electivas" entre Dewey y Gramsci para reconstruir con detalle ese (frustrado) proyecto ilustrado del siglo XX.
60. William James, *Pragmatism and Other Writings,* Londres, 2000, p. 129; citado en Eagleton, *Esperanza sin optimismo, op. cit.*, p. 29.
61. Nicanor Parra, *Poemas para combatir la calvicie,* FCE, Santiago de Chile, 1994, p. 275.
62. Ay, otra vez el maestro Sánchez Ferlosio: "¿Cuándo vais a empezar a pensar que se ha hecho tarde para todo?" (*Campo de retamas,* Random House, Barcelona, 2015, p. 28). Otro pecio importante sobre este asunto: "Hoy se proponen muchas soluciones cuya sola posibilidad de cumplimiento implicaría o exigiría la inexistencia del problema mismo. Ejemplo insigne es el de los que dicen que lo de la 'telebasura' o el 'botellón' se arreglaría con el fomento de la educación y la enseñanza; un remedio al que el propio achaque se anticipa a irle quitando el suelo de debajo de los pies. Doscientos años después de Jovellanos ya no puede tratarse de una ingenua voluntad, sino de un exorcismo verbal para conservar la mera idea de que 'alguna solución tiene que haber'." (*Campo de retamas, op. cit.*, p. 46).
63. Algo similar apuntaba el gran Terry Eagleton, de forma más prolija: "En ciertas situaciones hay que hacer lo que hay que hacer, sean cuales sean las consecuencias. Teniendo en cuenta que se trata de un principio extremadamente raro en la vida política, deberíamos saludarlo efusivamente, aunque solo fuera por su carácter novedoso. Hay que concentrarse frente a las fábricas que explotan vilmente a los obreros por mucho que no exista posibilidad alguna de cerrarlas, y hay que propugnar el fin del *apartheid* en el editorial de la revista del partido, aunque sepas que solo lo leen doscientas personas. Las consecuencias son importantes, pero no lo son todo: nadie dejaría de atender a un herido en un terremoto porque pensara que en diez minutos el edificio entero se iba a derrumbar llevándose todo por delante." Terry Eagleton, *El portero,* Debate, Madrid, 2004, p. 100.
64. Merton citado por Jim Forest, *Thomas Merton, vivir con sabiduría,* PPC, Madrid, 1997, p. 171.
65. San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor,* RIALP, Madrid, 1982, p. 34.
66. Véase Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India,* Sexto Piso, México DF, 2010, pp. 419-422.
67. Paul F. Knitter, *Sin Buda no podría ser cristiano, op. cit.*, p. 311. El autor continúa su exposición así: "Los budistas son conscientes de que valorar cualquier acto que dependa demasiado (¡o en absoluto!) del resultado esperado corre el riesgo de menospreciar el acto en sí, como si el amor que tenemos por los hijos dependiese de las esperanzas que depositamos en ellos. [...] La compasión no necesita justificación o motivo más allá de sí misma. En este sentido, los budistas suscriben una de las enseñanzas principales y más desafiantes de la *Bhagavad Gita* hindú: se nos llama a actuar *sin buscar los frutos de nuestras acciones*" (p. 311-312). Ver también pp. 329-330.
68. Capítulo XX de la segunda parte del *Quijote.*
69. Sobre el gran guerrero apache puede consultarse Manuel Sacristán, *Sobre Gerónimo* —edición de Salvador López Arnal—, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013.

70. Franz Hinkelammert: *Teología profana y pensamiento crítico* (conversaciones con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik), CICCUS/ CLACSO, Buenos Aires 2012, pp. 90-91.
71. John Berger entrevistado en *El País Semanal*, 31 de diciembre de 2005.
72. Sobre este asunto véase Eagleton, *Esperanza sin optimismo, op. cit.*, pp. 93-100.
73. Eagleton, *Esperanza sin optimismo, op. cit.*, p. 115.
74. Mark Hunyadi, *L'homme en contexte,* Cerf, París, 2012.
75. Mark Hunyadi, *La tiranía de los modos de vida. Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo,* Cátedra, Madrid 2015, p. 97.
76. Hunyadi, *op. cit.*, p. 92.
77. José Jiménez Lozano, *Los cuadernos de Rembrandt,* Pre-Textos, Valencia 2010, pp. 106-107.
78. Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa,* Taurus, Madrid 1975, p. 391.
79. "Que todo es duro, cruel y sin piedad,/ y siempre el mal y la vergüenza duran", traduce José Corredor-Matheos en su *Antología esencial de la poesía catalana contemporánea* , Espasa-Calpe (col. Austral), Madrid 2001, p. 288.
80. Citado por Morris Berman en *Cuestión de valores*, *op. cit.*, p. 207.
81. John Berger citado en Paco Fernández Buey, "Descendiendo de las cumbras abismales" (1990), en *Discursos para insumisos discretos,* Eds. Libertarias, Madrid 1993, p. 433. Este fragmento procede del ensayo "Leopardi" de John Berger en *El sentido de la vista*, Alianza, Madrid 1990. John Berger evocaba estas ideas en una entrevista que realicé con él en 1995:
"Me parece que uno de los males de este siglo ha sido creer demasiado en las soluciones, especialmente soluciones globales. Como si un día las luchas fuesen a acabar. Quizá ahora estemos en mejor situación para entender que las luchas no tienen fin. Hay cambios, derrotas y logros, pero la lucha es continua. No hay ninguna nostalgia en lo que digo, aunque con esto nos situamos en la cercanía de los pensadores, observadores, comentaristas políticos que vivieron antes del siglo XVIII, de la Ilustración. Es con la Ilustración cuando comienza el sueño de las soluciones globales.
No estoy diciendo que no haya soluciones en absoluto: pueden hacerse muchas cosas. Mis observaciones se refieren a la manera en que uno se vincula con las luchas para resolver o mejorar las cosas, con las luchas por la justicia. Esta idea de solución, la idea de utopía en cierto sentido, se relaciona de forma bastante estrecha con creencias milenaristas sobre la posibilidad de construir un paraíso aquí en la Tierra. Desde luego que semejante paraíso no se ha alcanzado nunca, pero en las luchas por alcanzarlo se desarrollaron toda una serie de cualidades humanas muy importantes, como la solidaridad, la valentía, la conciencia de la injusticia y el deseo de justicia. Hace ya muchos años que me dije a mí mismo: supongamos que en lugar de hallarnos en un paraíso terrenal o aproximarnos a él, lo que vivimos sobre la Tierra se asemeja bastante al infierno. ¿No serían entonces aquellas cualidades humanas más importantes todavía, en lo que atañe al alma y la imaginación humana, con independencia de la cuestión del paraíso? Y pienso que efectivamente ésa es nuestra situación." Conversación con John Berger (14 de noviembre de 1995): "Al borde del abismo, pero no sin esperanza", publicada en mi blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar* el 2 de enero de 2017 (http://tratarde.org/al-borde-del-abismo-pero-no-sin-esperanza-una-conversacion-con-john-berger-en-1995/).
82. Paco Fernández Buey, entrevista en Sevilla, el 23 de noviembre de 1999 (puede consultarse en http://tratarde.org/una-entrevista-con-paco-fernandez-buey-en-1999). La reflexión continúa así: "Esto lo descubrí leyendo a John Berger. En cierto modo la naturaleza 'nos ha abandonado': ella a nosotros. Pero lo que llamamos naturaleza o condición humana es algo tan plástico que no se presta a hacer predicciones, ni optimistas ni pesimistas. Si hay que atenerse a la experiencia histórica habría que decir que el *Homo sapiens* ha aprendido la mayor parte de las cosas importantes por *shock*, a golpes. Llevamos siglos intentando racionalizar esto sin éxito. El método científico es lo que más se acerca a un conocimiento equilibrado, mesurado, de la naturaleza y del hombre. Por tanto necesita también su bozal...".
83. Serge-Christophe Kolm, *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité,* PUF, París 1982. Para esta aproximación hay también muchas sugerencias interesantes en los textos de nuestro sabio jesuita Juan Masiá; y en Paul F. Knitter, *Sin Buda no podría ser cristiano, op. cit*. El diálogo entre cristianos y marxistas de los años setenta del siglo XX debería ampliarse a diálogo entre cristianos, budistas y marxistas bajo el signo del Buen Vivir amerindio.
84. No se puede minusvalorar el papel del humor en la autoconstrucción humana… La etnóloga y resistente antinazi Germaine Tillion, en el borrador de un panfleto clandestino que escribió poco antes de ser detenida por la Gestapo, escribía: "Creemos que la alegría y el humor constituyen un clima intelectual más estimulante que el énfasis lastimero. Nuestra intención es reír y bromear, y consideramos que tenemos derecho a ello". La cita Tzvetan Todorov, quien a continuación comenta: "Esta capacidad de reírse de lo que nos rodea, pero también de uno mismo, tiene un efecto similar al que produce la distancia entre el etnólogo y la sociedad que observa: introducir una separación entre el

mundo y uno, y poder verse desde fuera. Tillion tiene la ocasión de poner en práctica sus propios preceptos. En respuesta a su acta de acusación, que incluye cinco motivos para condenarla a muerte, redacta una carta hilarante dirigida al tribunal que la juzga, en la cual rechaza todas las acusaciones fingiendo ignorancia o incomprensión, y a la vez cita obras literarias, canciones y anécdotas de su pasado. Esta manera de no ser prisionera ni de su cuerpo ni de su miedo le permite dejar atrás los acontecimientos que vive" (Tzvetan Todorov, *Insumisos*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2016, p. 61).

85. John Berger en conversación con Robert Enright, *Border Crossings. A Magazine of the Arts*, vol. 14, núm. 2 (abril de 1995). Traducida por Jorge Riechmann ("Una vela encendida en la tiniebla") y publicada en el blog *Tratar de comprender, tratar de ayudar* el 2 de enero de 2017 (http://tratarde.org/una-vela-encendida-en-la-tiniebla-entrevista-de-1995-con-john-berger/).
86. Richard H. Tawney, *La sociedad adquisitiva*, Elba, Barcelona, 2016, p. 15.
87. Y la duda abismal, aquí, se refiere a la cuestión de la motivación: ¿motiva la esperanza contrafáctica a actuar si no somos héroes?
88. Abundo sobre estos asuntos en "Sobre el milagro (reflexiones filosófico- históricas y poético- prepolíticas)", en Jorge Riechmann, *Ahí es nada*, Eds. El Gallo de Oro, Bilbao, 2014.
89. John Bellamy Foster: "Marxism and ecology: Common fonts of a Great Transition", octubre de 2015, disponible en http://www.greattransition.org/publication/marxism-and-ecology
90. Joseph A. Tainter: "Social complexity and sustainability", en *Ecological Complexity*, 3 (2006), p. 97. También Lewis Mumford trató esta importante cuestión histórica en *El pentágono de poder* (Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011, pp. 703-704).
91. Somos unas gotas de agua cayendo sobre una plancha al rojo vivo, ¿verdad? O ese solitario cubo de agua que se afana intentando vaciar el mar… O también —una imagen que viene de un contexto más teórico— podríamos pensarnos como frenos de bicicleta acoplados a un avión a reacción… No es que tales imágenes estén del todo desenfocadas, más bien al contrario. Pero la respuesta adecuada es la contenida en una parábola que suele contar Juan Carlos Monedero, y que yo evoqué en mi libro *Fracasar mejor:* El bosque está en llamas. Los animales huyen despavoridos, los grandes animales: ciervos, leones, búfalos, osos, elefantes. Pero un colibrí desciende a un arroyo, toma una gota de agua en el buche, vuela contra el muro de llamas y la deja caer allí. Los demás animales le reprochan su temeridad y le dicen que, además, una gota de agua contra tan grande incendio no servirá de nada. El colibrí les responde: yo ya he hecho mi parte, y voy a seguir haciéndola.
92. Francisco Javier Irazoki, *Orquesta de desaparecidos*, Hiperión, Madrid, 2015, p. 53.
93. Comunicación personal de Tito Morano, 11 de diciembre de 2015.

CAPÍTULO 8

LA PAZ QUE PROVIENE DEL HÁBITO DE LA CONTEMPLACIÓN[1]

En mi opinión, solo queda un candidato hoy en pie [para la imaginación utópica]. Ese candidato es la naturaleza y la relación que tenemos con ella. [...] A medida que el clima está cambiando rápidamente y la tasa de extinción de especies alcanza niveles sin precedentes, necesitamos desesperadamente concebir formas alternativas de habitar el planeta. ¿Son nuestras sociedades industriales y capitalistas capaces de hacer los cambios necesarios? Si no es así, ¿hacia dónde deberíamos dirigirnos? Esta es una pregunta utópica tan buena como cualquiera. Es profunda y universalista. Sin embargo, no pide ni una ruptura con el pasado ni una zambullida de cabeza en el futuro. El pensador alemán Ernst Bloch argumentó que todas las utopías, en última instancia, expresan el anhelo de una reconciliación con aquello de lo cual uno ha sido expulsado. Nos dicen cómo volver a casa. Una utopía de la naturaleza del siglo XXI haría eso. Nos recordaría que pertenecemos a la naturaleza, que dependemos de ella, y que pagaremos un alto precio si seguimos aumentando nuestra alienación respecto a ella[2].

Espen Hammer

La paz que proviene del hábito de la contemplación [...] no es ni rara ni difícil de encontrar. Se ofrece a cada persona en ciertos momentos desde temprana edad, aunque surge cada vez menos en caso de no haber sido bien recibida. Puede ser alcanzada, entrenada y cultivada hasta que se convierta en un hábito constante que forme la base de nuestra rutina diaria. Sin ella la vida es solamente agitación, en la que todo sentido y hasta toda intensidad de sentimiento acaban por extinguirse entre el tedio y el desorden[3].

Kenneth Rexroth

Los lakotas de otros tiempos eran sabios. Sabían que los corazones de los hombres se endurecen cuando se apartan de la naturaleza. Y sabían que la falta de respeto hacia las criaturas vivientes derivaba rápidamente en una falta de respeto hacia los mismos seres humanos. Por eso querían que los jóvenes vivieran muy cerca de la benéfica influencia de la naturaleza[4].

Jefe Oso Erguido (sioux oglala)

Se han descubierto sonidos de alta frecuencia / que pueden hacernos imbéciles / Tal vez ya haya ocurrido / Pero cuando encuentres un árbol durante el paseo / piensa de buena gana que es el árbol / el que te encuentra / en su caminar / Respeta lo existente / Perteneces a ello / Es una manera de autorrespeto.

Claes Andersson

> Mira un rato, / sobre el suelo del bosque cubierto de hojas ocres, / esa cáscara de media nuez / llena de lluvia. // No fue la casualidad. //Así nace la armonía.
>
> Javier Sáez de Ibarra

> Lo primero que te asombra // es su pausado vuelo / sin prisas / solitaria // sombra descalza / rompiendo la escarcha // posándose / en lo oscuro de la laguna // terapia contemplativa.
>
> Eladio Orta (se refiere a una garza)

> Soy de las nubes, Dios; de los idiotas; / y por serlo me alabo y te doy gracias; / prefiero a las victorias con desgracias, / por no serlo, las límpidas derrotas.
>
> Francisco Pino

'EL SOÑAR ES SENCILLO, PERO NO EL CONTEMPLAR'

Produce y consume y produce y consume y produce y consume en una rueda sin fin —tal es el imperativo que gobierna nuestra sociedad biocida. Frente a esa rueda mortífera —la del carro de Moloch—, sabemos que podríamos conjugar unos pocos verbos salvadores: dejar ser, fluir, nutrir, cuidar, amar. En un libro necesario, Joaquín Araujo nos llama la atención sobre otro verbo necesario —tan necesario—: contemplar. Pues "muchas miradas y casi nada visto. La ceguera es también no saber ver, ni disfrutarlo. Sobre todo se ha dejado de usar la vista para lo que se desarrolló, es decir, para saber hacia dónde se va, con quién se va y dónde encontrar supervivencias"[5].

"El soñar es sencillo, pero no el contemplar", dice un verso del gran Claudio Rodríguez (en su poema "Sin adiós"). Resulta fácil abandonarse al cinematógrafo onírico que nos regala el sueño reparador; resulta fácil también la ensoñación que no compromete, el libre vagabundeo de la fantasía. Pero Claudio decía: yo no invento nada, se trata de contemplar las cosas, contemplarlas de verdad —y eso ya no es fácil—. El largo sometimiento amoroso a las realidades que nos requieren: ahí no se llega sin una disciplina de la atención. Como la de Teresa de Ávila, quien confesaba —con una frase que le gustaba recordar al poeta zamorano—: "Paso mucho tiempo contemplando el agua". Claro, sucede que "quienquiera que haya escrito los breves salmos del *Tao Te King* sabía que la contemplación del curso del agua es una de las formas más elevadas de oración"[6].

Hoy, en la medida en que los procesos de digitalización de la economía y la cultura exacerban las tendencias a la distracción perpetua en que pretende mantenernos el sistema, la contemplación se ha vuelto aún más difícil. Hasta el extremo en que el papa de Roma se siente obligado a advertir a las monjas de clausura: ¡cuidado con Internet![7]

NO SOBREVALORAR LA ACCIÓN, DESPLEGAR LA CONTEMPLACIÓN

Auschwitz, Hiroshima, Bhopal o Chernobil son un espejo: deberías sentir miedo de ti mismo, esto es lo que puedes llegar a ser, esto representa de hecho una parte de lo que eres. Nada que venga del exterior: lo tienes dentro de ti. A partir de aquí, no te obstines en la ignorancia de ti mismo. A partir de aquí, cambia.

"Para que los hombres no tengan vergüenza de la belleza de las flores", decía Juan L. Ortiz, el gran poeta argentino —entrerriano— "Juanele". Para que no tengamos vergüenza de la belleza de las flores, cuando las pensamos al lado de la atrocidad y de la miseria, y para que las cosas sean ellas mismas. El poema acaba: "Para que las cosas no sean mercancías, / y se abra como una flor toda la nobleza del hombre: / iremos todos hasta nuestro extremo límite, / nos perderemos en la hora del don con la sonrisa / anónima y segura de una simiente en la noche de la tierra"[8].

Un marxista como Manuel Sacristán defiende el valor de la contemplación. Valorando la obra de Antonio Gramsci, Sacristán reflexionaba en una entrevista: "Toda su obra, la hecha y la actuada, su método, como se dice, es apertura, disponibilidad a la experiencia en función de los fines. Gramsci ha sido, con interesante paradoja, un característico 'filósofo de la práctica' y, al mismo tiempo, el clásico marxista más capaz de contemplación. Contemplación del mundo exterior y del interior"[9].

Occidente lleva varios siglos sobrevalorando la acción; ha llegado el momento de promocionar sistemáticamente la contemplación, con el fin de restablecer cierto equilibrio. "A la fiesta de la contemplación no hay nadie que no esté invitado", nos intima Joaquín Araujo[10]. También el filósofo coreano-germano Byung-Chul Han nos anima a recuperar la vida contemplativa. Sabiendo, eso sí, que "la *vita contemplativa* sin acción está ciega", y que "la *vita activa* sin contemplación está vacía"[11].

UNA SOCIEDAD TAN ENFERMA DE BULIMIA QUE NO LOGRA SIQUIERA IMAGINAR A QUÉ PODRÍA PARECERSE LA SALUD

En 30 años, en España, hemos pasado de los ejercicios espirituales en el colegio de curas al *coaching* empresarial (es decir, a los ejercicios espirituales del Gran Espíritu Capitalista). A muchos eso les parece un progreso indudable.

La religión se sustituye por tecnología, y la política por *marketing.* El resultado es el degradado y degradante desastre que constituye nuestro presente.

Bulimia de mercancías, de sentidos, de experiencias, de músicas, de libros, de informaciones, de reuniones, de contactos, de emisiones televisivas, de instalaciones artísticas, de sensaciones, de emociones, de catástrofes; y otra vez de mercancías, como la envolvente del conjunto, a prueba de fugas. Una sociedad tan enajenada que ni siquiera identifica ya su alienación. Una sociedad tan enferma de bulimia que no logra siquiera imaginar a qué podría parecerse la salud.

Y así, estragados por el extravío y la saturación de estímulos, perdemos de vista los placeres básicos: contemplar. Caminar. Paladear. Hacer el amor. Aprender. "Hay tantas otras voces que intentar escuchar, que probar a entender"[12].

TÁCTICAS DE LENTITUD Y SILENCIO

"Si el món ja és tan formós [hermoso], Senyor, si es mira / amb la pau vostra a dintre de l'ull nostre, / què més ens podeu da' en un altra vida?", se preguntaba Joan Maragall en el "Canto espiritual"[13]. Taoísmo dentro de nuestras propias tradiciones europeas. El desastre para Europa es haber olvidado la contemplación…

Pocas iniciativas, hoy, con mayor potencial desestabilizador del sistema que la contemplación, la meditación, la inacción activa: las diversas formas de *liberación del tiempo.* Basta pensar en la dimensión económica que tienen los sectores de ocio preprogramado y entretenimiento teledirigido, por una parte; y por otra, en el papel que desempeñan esos sectores, y más en general la industria de creación y difusión masiva de contenidos de conciencia, en la reproducción y afianzamiento ideológicos del sistema. Hoy, el silencio es altamente subversivo. "A las tácticas de velocidad, de ruido, oponerles tácticas de lentitud, de silencio"[14].

"El silencio no pierde su tiempo, lo llena. Sí. Y lo único que llena el tiempo es el silencio…"[15]

DATE TIEMPO

Decía Wittgenstein que "en la carrera de la filosofía gana aquel que puede correr más despacio. O aquel que alcanza el último la meta"[16]. Decía también que "el saludo entre los filósofos debería ser: *date tiempo*"[17].

El *pensamiento* se produce en el hiato, en la pausa. Ser capaz de detenerse es la condición previa de la deliberación, y con ella de la libertad (pues esta presupone a aquella). Una sociedad basada en la aceleración niega estructuralmente la posibilidad de comportarnos como seres racionales libres[18]. De hecho, esa fase histórica sacralizadora de la Mercancía que es la Modernidad euro-occidental puede entenderse bien a través del fenómeno de la *aceleración social,* como propone Hartmut Rosa (aceleración que entre otras cosas es "una nueva forma de totalitarismo")[19].

Trabajando en algo que nos apasiona, el tiempo pasa como un suspiro, sin que nos demos cuenta. En el deleite, en la contemplación, el instante se alarga indefinidamente, suspendido en un balcón de eternidad. ¿Quién osa quejarse de aburrimiento o *spleen*? ¿Quién, entonar lamentaciones por la fugacidad del día?

Cuando esos dos recursos, trabajo y contemplación, están a nuestro alcance, ¿a qué llamar al tiempo enemigo?

'UNA MIRADA ENAMORADA ES PANORÁMICA'

Dos clases de seres humanos: los que se detienen a contemplar y los que no. "Contemplar enseña diez veces más que buscar y cien que perseguir."[20] "Ojos que no contemplan / alimentan la destrucción."[21]

Una persona se pierde cuando no tiene tiempo para releer. Una civilización se pierde cuando no tiene tiempo para escuchar a los ancianos.

¿Somos capaces de contemplar los paisajes? Pero "la vivencia del paisaje es uno de los grandes propósitos posibles para que esta vida tenga sentido"[22], nos recuerda Joaquín Araujo: esta vida nuestra tan huérfana de sentido, y que tanto lo necesita.

Contemplar lo cercano como si estuviera muy lejos, y lo lejano como si fuera inmediato.

"Lo esencial es el conjunto. Una mirada enamorada es panorámica"[23], nos dice Araujo, y en su voz resuena la de Aldo Leopold —pensar como una montaña— y la de Platón, que instaba al filósofo a tratar de pensar con perspectiva de conjunto: la filósofa o el filósofo han de ser *synoptikós.*

"Disolver es una de las destrezas de la contemplación", observa Joaquín Araujo. "Disuelve egos, distancias, ruidos, las insignificancias todas…"[24].

"Cada instante es un don, cualquier palabra, cada / afecto, cada árbol, cada pájaro que oigo / o veo. Al empezar octubre es cuando más / lo siento, sin alivio

posible estoy en cada / hoja, en cada latido, en cada desvelo que el tiempo / ha de archivar. Me dan cobijo…"[25]

Con tal de que supiéramos agradecer…

SERES HUÉRFANOS DE SENTIDO

Razonaban algunos amigos, ya tras los postres de una cena gratamente compartida, mientras los tragos de *whisky* con soda u oloroso añejo ayudaban a las ideas vagas en su ir ganando cierta concreción —razonaban, decía, estos amigos y amigas acerca de la felicidad, el placer y sobre todo la alegría—. Y yo pensaba: lo importante no son las satisfacciones, claro, ni siquiera una suma grande de satisfacciones contrapesadas por poco dolor. Lo más importante es el sentido que atribuimos a las acciones en nuestra vida, y a la propia vida como tal. Los seres humanos somos (en contraste con los demás animales) huérfanos del sentido, y también prisioneros del mismo (del exceso de sentido, de la sobresignificación). Por eso lo importante es casi siempre esa construcción del sentido a través de los vínculos (pues estos son los que dan sentido a la vida); y también, en momentos más raros, la liberación de la acuciante pregunta por el sentido en esas mesetas de transparencia que solemos llamar contemplación.

Sentenció Jacques Ellul: "El más alto punto de ruptura con respecto a esta sociedad técnica, la actitud realmente revolucionaria, sería la actitud de contemplación en lugar de la agitación frenética"[26]. Sea, viejo maestro, así sea. El gran proyecto humano antagonista de la dominación es la vida contemplativa.

NOTAS

1. Una versión anterior de este texto se publicó como prólogo a *El placer de contemplar* de Joaquín Araújo, Carena, Barcelona, 2015, pp. 9-16.
2. Espen Hammer, "A Utopia for a Dystopian Age", *New York Times*, 26 de junio de 2017 (https://www.nytimes.com/2017/06/26/opinion/a-utopia-for-a-dystopian-age.html). Traducción de J. R.
3. Columna periodística en *San Francisco Magazine*, 13 de septiembre de 1965; citado en Ken Knabb, "Erotismo, misticismo y revolución (un estudio crítico sobre Kenneth Rexroth)", introducción a K. Rexroth, *Desconexión y otros ensayos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2009, p. 34.
4. Citado en T. C. Mc Luhan, *Tocar la tierra. Autorretratos de los indios de América del Norte*, Octaedro, Barcelona, 2001, p. 14.
5. Araújo, *El placer de contemplar*, *op. cit.*, p. 19.
6. Kenneth Rexroth citado en Knabb, "Erotismo, misticismo y revolución (un estudio crítico sobre Kenneth Rexroth)", *op. cit.*, p. 35.
7. Juan Vicente Boo, "El Papa pide a las religiosas no usar internet *como evasión*", *ABC*, 23 de julio de 2016. En la nueva Constitución Apostólica (que sustituye a las normas promulgadas por Pío XII en 1950), el papa Francisco invita a valorar con "prudente discernimiento" el grado de presencia de los medios de comunicación digitales en los conventos, pues estos son "instrumentos útiles para la

formación y la comunicación" pero no deberían suponer "distracción y evasión de la vida fraterna", ni resultar "nocivos para la contemplación espiritual". ¡Qué peligro!

8. Juan L. Ortiz, *Antología,* Losada, Buenos Aires/ Madrid/ Oviedo, 2002, p. 62.
9. *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, *op. cit.*, p. 86. Manuel Sacristán —sobre todo el Sacristán último, el de los años setenta y ochenta— fue un agudo crítico de la fe progresista en que toda acumulación científica y todo avance tecnológico eran buenos en sí mismos. Pero, como recuerda Salvador López Arnal, "Sacristán nunca sostuvo que fuera razonable una solución en blanco y negro que defendiera, sin más matices, una desvinculación de ciencia y técnica y una consideración del ideal científico con mirada estrictamente contemplativa y separado drásticamente del ámbito tecnológico. Y no solo, aunque también, por lo que esta renuncia pudiera tener de irreal, sino porque, en su mirada, la práctica tecnológica era una parte imprescindible del avance científico ya que esa práctica era la que daba, en última instancia, intimidad al conocer. Lo expresaba así en una de sus notas de lectura de 1979 que pueden consultarse hoy en Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán: 'La intención es buena y fundada: es la tendencia a restaurar la contemplación y preservar el ser, la naturaleza. *Pero hay que saber que no puede uno ponerse a contemplar por debajo de la fuerza de sus ojos, y que el arte de acariciar no puede basarse sino en la misma técnica que posibilita la tiranía de violar y destruir*'". Salvador López Arnal, "Ideas para un nuevo siglo. Una aproximación al marxismo político de Manuel Sacristán", tiposcrito, 2006, p. 9; puede consultarse en https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/lopezarnal_280206.pdf
10. Araújo, *El placer de contemplar, op. cit.*, p. 37.
11. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse,* Herder, Barcelona, 2015, p. 160.
12. Araujo, *El placer de contemplar, op. cit.*, p. 51.
13. *Antología de la poesía catalana contemporánea,* edición de José Corredor-Matheos, Espasa-Calpe/ Austral, Madrid, 2001, p. 113.
14. Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe,* Gallimard, París, 1975, p. 63.
15. Juan Ramón Jiménez, aforismo 3.724 de *Ideolojía,* ed. de Antonio Sánchez Romeralo, Anthropos, Barcelona, 1990.
16. Ludwig Wittgenstein, *Observaciones,* Siglo XXI, México, 1981, p. 69.
17. Wittgenstein, *Observaciones*, *op. cit.*, p. 141.
18. Se ha propuesto el neologismo *rapidación* para dar cuenta de esta aceleración estructural en las sociedades modernas: véase el parágrafo 18 de la "ecoencíclica" papal de 2015, *Laudato si' (Alabado sea)*.
19. Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía,* Katz, Madrid/ Buenos Aires, 2016, p. 105 y ss.
20. Araújo, *El placer de contemplar*, *op. cit.*, p. 31.
21. Eladio Orta, *45 poemas tontos y 8 latigazos,* Amargord, Madrid, 2016, p. 25.
22. Araújo, *El placer de contemplar, op. cit.*, p. 21.
23. Araújo, *El placer de contemplar, op. cit.*, p. 32.
24. Araújo, *El placer de contemplar, op. cit.*, p. 60.
25. Fermín Herrero en un poema de *El tiempo de los usureros.* Cito por la antología de Domingo Sánchez Mesa *Cambio de siglo*, Hiperión, Madrid, 2007, p. 226.
26. Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution* (1969), ahora en La Table Ronde, París, 2008, p. 334.

DEL MISMO AUTOR

¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Alemania, Holanda y Francia (Editorial Revolución, Madrid, 1991).

Los Verdes alemanes: historia y análisis de un experimento ecopacifista a finales del siglo XX (Comares, Granada, 1994).

(En colaboración con Francisco Fernández Buey) *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales* (Paidós, Barcelona, 1994).

(En colaboración con José Manuel Naredo, Antonio Estevan y otros) *De la economía a la ecología* (Trotta, Madrid, 1995).

(En colaboración con Jesús Mosterín) *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas* (Talasa, Madrid, 1995).

(En colaboración con Francisco Fernández Buey) *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista* (Siglo XXI, Madrid, 1996).

(En colaboración con Albert Recio) *Quien parte y reparte... El debate sobre la reducción del tiempo de trabajo* (Icaria, Barcelona, 1997).

(En colaboración con Alicia Durán y otros) *Genes en el laboratorio y en la fábrica* (Trotta, Madrid, 1998).

(En colaboración con José Manuel Naredo, Joaquim Sempere y otros) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998).

(En colaboración con Francisco Fernández Buey y otros) *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecología* (Eds. HOAC, Madrid, 1998).

Argumentos recombinantes. Sobre cultivos y alimentos transgénicos (Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999).

Cultivos y alimentos transgénicos: una guía crítica (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000; nueva edición ampliada y revisada en Eds. Pensamiento Crítico, Bogotá, 2004).

Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000; segunda edición en 2005).

(En colaboración con Joaquim Sempere) *Sociología y medio ambiente* (Síntesis, Madrid, 2000).

Todo tiene un límite. Ecología y transformación social (Debate, Madrid, 2001).

Qué son los alimentos transgénicos (Integral/ RBA, Barcelona, 2002). Segunda edición actualizada: *Qué son los transgénicos. Bioingeniería y manipulación de los alimentos* (RBA/ Integral, Barcelona, 2011).

(En colaboración con Joel Tickner y otros) *El principio de precaución* (Icaria, Barcelona, 2002).

(En colaboración con Jean-Paul Deléage y otros) *Industria como naturaleza. Hacia la producción limpia* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003).

Cuidar la T(t)ierra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI (Icaria, Barcelona, 2003).

Todos los animales somos hermanos (Universidad de Granada, 2003; segunda edición en Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005).

(En colaboración con Joaquín Nieto y otros) *Sustentabilidad y globalización. Flujos monetarios, de energía y de materiales* (Germanía, Alzira, 2003).

Un adiós para los astronautas (Fundación César Manrique, Lanzarote, 2004).

Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004).

(En colaboración con Henri Acselrad y otros) *Ética ecológica: propuestas para una reorientación* (Editorial Nordan, Montevideo, 2004).

Transgénicos: el haz y el envés (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004).

(Coordinado junto con Luis Jiménez Herrero y Antonio Gómez Sal) *Sostenibilidad en España 2005* —Informe de primavera (OSE —Observatorio de la Sostenibilidad en España—, Alcalá de Henares, 2005).

Comerse el mundo. Sobre ecología, ética y dieta (Eds. del Genal, Málaga, 2005).

Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006; nueva edición en Caracas, 2014).

(Junto con Ernest Garcia, Francisco Fernández Buey y otros) *Perdurar en un planeta habitable* (Icaria, Barcelona, 2006).

(Junto con Manfred Linz y Joaquim Sempere) *Vivir (bien) con menos* (Icaria, Barcelona, 2007).

(Junto con Marta Tafalla, Asunción Herrera, Lynda Birke y otros) *Razonar y actuar en defensa de los animales* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008).

(Junto con Ernest García, Federico Aguilera Klink, Fernando Arribas) *¿En qué estamos fallando? Cambio social para ecologizar el mundo* y otros (Icaria, Barcelona, 2008).

La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009).

(Junto con Santiago Álvarez Cantalapiedra, Óscar Carpintero, Federico Aguilera Klink y otros) *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas* (Círculo de Bellas Artes/ CIP Ecosocial, Madrid, 2009).

(Junto con José Manuel de Cózar, Paulo Martins y otros) *Nanomundos, multiconflictos* (Icaria, Barcelona, 2009).

(Junto con Carlos Taibo, Ramón Fernández Durán, Alicia Puleo y otros) *Claves del ecologismo social* (Libros en Acción, Madrid, 2009).

Entre la cantera y el jardín (La Oveja Roja, Torrejón de Ardoz —Madrid— 2010).

¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011).

Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal (Taller de Edición Rocca, Bogotá , 2011).

(En colaboración con José Manuel Naredo, Óscar Anchorena, Carmen Madorrán y otros) *Meter al dinero en cintura. Propuesta de una moneda internacional basada en materias primas* (Icaria, Barcelona, 2012).

El socialismo puede llegar sólo en bicicleta (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012).

Interdependientes y ecodependientes (Proteus, Barcelona, 2012).

(En colaboración con Luis González Reyes, Yayo Herrero y Carmen Madorrán) *Qué hacemos frente a la crisis ecológica* (Akal, Madrid, 2012).

(En colaboración con Carmen Madorrán y María Echavarría) *¡Peligro! Hombres trabajando. El trabajo en la era de la crisis ecológico-social* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2013).

El siglo de la Gran Prueba (Baile del Sol, Tegueste —Tenerife— 2013).

Tratar de comprender, ensayos reunidos (IAEN, Quito, 2013).

Un buen encaje en los ecosistemas (segunda edición actualizada de *Biomímesis*; Los Libros de la Catarata, Madrid, 2014).

Moderar Extremistán. Sobre el futuro del capitalismo en la crisis civilizatoria (Díaz & Pons, Madrid, 2014).

(Junto con Alberto Matarán, Óscar Carpintero y otros) *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas* (Universidad de Granada/ CICODE, Granada, 2014).

Tratar de comprender. Ensayos escogidos sobre sustentabilidad y ecosocialismo en el Siglo de la Gran Prueba (con prólogo de Eduardo Rincón, y anexos de Renán Vega, Ricardo Castaño y Eduardo Rincón) (Editorial UD -Universidad Distrital Francisco José de Caldas-, Bogotá, 2014).

Autoconstrucción. Ensayos sobre las transformaciones culturales que necesitamos (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015).

(Junto con Fernando Arribas, Emilio Santiago Muiño, Cristina de Benito, Carmen Madrorrán y otros) *¿Es todavía posible la sustentabilidad?* (vol. XVI de las Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía: Los retos de la Filosofía en el siglo XXI) (Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2015).

Peces fuera del agua (Baile del Sol, Tegueste —Tenerife—, 2016).

¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista? (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016).

Ética extramuros (segunda edición actualizada de *Interdependientes y ecodependientes*, eds. UAM, 2016).

En defensa de los animales (antología) (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2017).

Tuits para el Siglo de la Gran Prueba. Disparos con parábola (Plaza y Valdés, Pozuelo —Madrid—, 2017).